



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1994

**Rezension: Forum für Philosophie (Hg.): Übergang : Untersuchungen zum
Spätwerk Immanuel Kants**

Mudroch, Vilem

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-80524>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Mudroch, Vilem (1994). Rezension: Forum für Philosophie (Hg.): Übergang : Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants. Kant-Studien, 85(2):232-235.

BUCHBESPRECHUNGEN

Jean Grondin: Emmanuel Kant. Avant. Après. Collection « La Création de l'Esprit », Paris 1991, 204 pages.

Vouloir présenter sur deux cents pages l'ensemble de la pensée kantienne, ses antécédents (« avant ») et ses conséquents (« après ») relève presque de la témérité. Un tel projet, s'il ne veut pas tomber dans la platitude et les redites des histoires de la philosophie, requiert de son auteur une connaissance approfondie d'un siècle et demi de philosophie que l'on peut compter sans conteste parmi les plus riches de l'histoire de la pensée occidentale.

L'ouvrage de Grondin est divisé, conformément à son titre, en trois parties. Dans la *première*, l'auteur nous présente les antécédents par rapport auxquels Kant se serait situé: le rationalisme et l'empirisme. Le principe de sa lecture de ces courants philosophiques est annoncé dès le début du livre: « On ne peut plus vraiment savoir aujourd'hui ce qu'était la philosophie avant Kant. En effet, toute perception ou réception de la philosophie prékantienne s'effectue inmanquablement en regard de critères posés par Kant lui-même » (7). En conséquence, le rationalisme est-il identifié à la formule « tout est analytique », l'empirisme à celle du « tout est synthétique ». Disons-le d'emblée: une telle classification nous paraît peu éclairante en ce qui concerne la présentation de l'avant-Kant. Parler de l'avant-Kant aurait exigé avant tout qu'on eût parlé de la philosophie d'inspiration wolffienne (un Wolff pour qui d'ailleurs un des problèmes majeurs était le *connubium rationis et experientiae*), qu'on eût insisté sur Baumgarten et Crusius, donc qu'on eût parlé des auteurs auxquels Kant se réfère lui-même. Parler de l'avant-Kant, cela aurait bien entendu exigé qu'on parlât de Kant lui-même, *du Kant avant Kant*, ou – pour reprendre également une de ces formules peu éclairantes – du Kant « précritique ». C'est en effet par rapport à des apories précises de cette métaphysique que Kant qualifiera plus tard de dogmatique que s'est articulée progressivement sa pensée critique et non par rapport à une vague « métaphysique (qui) se trouve dans le chaos le plus total, c'est-à-dire en pleine anarchie » (32). Remarquons d'ailleurs que la métaphysique n'était pas anarchique à ce point là. Heureusement qu'on se défait de plus en plus de cette lecture classificatrice de l'avant-Kant. Vouloir la maintenir (« nous sommes tous kantien lorsque nous étudions la philosophie antérieure à Kant », 7) comme principe herméneutique n'est pas (plus) à propos.

La *deuxième partie* de l'ouvrage (« Kant ») propose un parcours à travers l'œuvre de Kant. La part du lion revient ici à la philosophie dite théorique de Kant (45 – 104). L'auteur nous présente une lecture qui s'oriente essentiellement d'après le plan de la *Critique de la Raison Pure*. Si en général l'exposé est correct, on est néanmoins quelque peu surpris d'y lire que « ce que l'entendement détecte, c'est [...] la définition ou l'essence (intellectuelle) des choses » (49). Une connaissance de l'essence, serait-elle vraiment ce que l'entendement produit? Comment une telle remarque est-elle

Kant-Studien 85. Jahrg., S. 222 – 254

© Walter de Gruyter 1994

ISSN 0022-8877

alors compatible avec la suivante: « Le concept d'une chose ne désignera plus ce qui constitue son essence en soi, mais l'ordre de généralité que notre entendement obtient en travaillant la matière spatio-temporelle de ses sensations » (61)? Ici encore, il y a lieu de s'interroger s'il est juste de parler de généralité au sujet du travail de l'entendement. Kant n'a-t-il pas plutôt en vue l'unité des représentations?

D'une façon générale, Grondin ne nous semble pas tout à fait cerner l'unité du projet de la *Critique* (en dépit de l'absence d'unité de l'écriture de la *Critique*). Il faut souligner cependant qu'on a lu avec beaucoup d'intérêt les remarques pertinentes de l'auteur à propos de la deuxième partie de la *Critique*, à savoir la théorie transcendantale de la méthode (« Le tournant méthodologique vers la raison pratique », 95 ssq.). L'auteur montre, à propos de cette partie, en quel sens la critique kantienne de la raison théorique « enclenche ... une réorientation méthodologique de la philosophie, vouée désormais aux principes de la raison commune, laquelle est d'abord une raison pratique » (104).

Grondin poursuit son exposé avec la philosophie pratique de Kant. C'est le texte des *Fondements* qui lui sert ici de fil conducteur. L'avantage de ce choix est que les notions centrales de l'éthique kantienne, telles celles de bonne volonté, de devoir, d'impératif catégorique y sont thématiques pour la première fois de manière cohérente et que ce texte forme en quelque sorte le plan systématique de la philosophie pratique de Kant. Certes, on aurait aimé voir l'auteur s'étendre sur le problème des postulats de la raison pratique, sur le souverain bien etc., mais ceci aurait exigé une démarche différente.

L'auteur poursuit avec des remarques sur la *Critique de la faculté de juger* (116–132). Nous aurions souhaité qu'il développât davantage le problème de la faculté de juger dans sa spécificité propre et plus particulièrement en fonction de son dédoublement en faculté de juger esthétique et téléologique.

Grondin prend l'*anthropologie et la philosophie de l'histoire kantienne* comme prétexte à une réflexion sur la « modernité de Kant » (133). Il serait d'ailleurs passionnant de réfléchir plus à fond sur cette question de la modernité de Kant (un beau sujet pour un colloque!). D'après Grondin, la réponse kantienne aux fameuses trois questions « s'effectue dans une perspective rigoureusement pratique et humaniste. L'homme devient le lieu où et pour lequel se décident tous les enjeux de la philosophie » (138). S'il est bien vrai que les trois questions convergent vers la quatrième, il aurait néanmoins fallu expliciter davantage le sens de cette anthropologie transcendantale qu'il ne faut précisément pas confondre avec l'anthropologie pragmatique – une confusion à laquelle l'auteur n'échappe pas complètement (cf. 138–139).

Aussi eût-on souhaité voir l'auteur être moins allusif sur le problème du rapport entre la raison et l'histoire: « Faire de la raison une tâche de l'humanité pratique ou pragmatique [sic!], c'est engager la philosophie sur la voie d'une réflexion sur l'histoire » (140). D'après Grondin, cette réflexion est aussi auto-référentielle dans ce sens que Kant a « clairement pris conscience du caractère proprement historique de sa propre réflexion » (143). « La nécessité même d'une critique de la raison pure présuppose déjà l'idée nouvelle, et combien subversive, d'une historicité de la raison » (143). S'il est vrai que la raison a une histoire, ne faudrait-il pas ajouter qu'il y a aussi chez Kant comme une fin de l'histoire de la raison, précisément la « voie critique » qui reste encore seule ouverte. Parler de l'historicité de la raison, n'est-ce

pas trop projeter *ex post* une conception sur la philosophie kantienne qui lui était étrangère?

On a vivement regretté que l'auteur n'ait pas présenté la philosophie kantienne de la religion et dans ce cadre, la doctrine kantienne du mal radical.

La *troisième partie* de l'ouvrage (« Après Kant ») entreprend une sorte de quadrature du cercle: passant en revue, sur une quarantaine de pages, le développement de la philosophie post-kantienne de Reinhold jusqu'à Habermas, l'auteur n'a guère pu dépasser, la plupart du temps, la pure allusion. Ici, il aurait été sans doute préférable de prendre comme fil conducteur les *thèmes majeurs* de la philosophie kantienne et d'esquisser les lignes maîtresses du développement ultérieur. D'autre part, certaines évaluations, comme par exemple celle du néokantisme, sont restées trop peu nuancées voire trop négatives.

En résumé, l'ouvrage de Jean Grondin est d'une valeur inégale. Concis et clair sur certains points, il est trop allusif voire imprécis sur d'autres. Il n'est pas sûr que le livre donne, comme le suggère la présentation en dernière page, un surcroît d'intelligence.

Robert Theis, Saarbrücken/Luxembourg

Bernard Thöle: Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur. Walter de Gruyter, Berlin/New York 1991, xi + 324 Seiten.

In der transzendentalen Deduktion der *Kr. d. r. V.* scheint Kant aus der ursprünglichen Einheit des Selbstbewußtseins folgern zu wollen, daß unsere Vorstellungen eine objektive Wirklichkeit darstellen, notwendigen und allgemeinen Gesetzen gehorchen und unter den Kategorien stehen. Thöle nennt diese drei Folgerungen der Reihe nach die Objektivitäts-, die Gesetzes- und die Kategorienthese – und eine Lesart, die auf die Einheit des Selbstbewußtseins abstellt, die Standardinterpretation. Es ist eines der Hauptziele des Buches, diese Interpretation zu entkräften und eine alternative Lesart anzubahnen. Dazu werden hauptsächlich die transzendente Deduktion selber, die 2. Analogie sowie zahlreiche Titel aus der Sekundärliteratur angezogen (vor allem englisch-, weniger deutsch-, keine französischsprachigen).

Im 1. Kapitel geht es um die Bedeutung und Begründung der Gesetzesthese. Zunächst werden die allgemeinen Absichten der *Kr. d. r. V.* diskutiert. Thöle argumentiert dafür, daß Kant primär auf Metaphysik im Sinne einer transzendenten, die Erfahrung übersteigenden Vernunft Einsicht abzielte. Zur Sicherung einer solchen Metaphysik mußte er falsche Erkenntnisansprüche abweisen und diese Abweisung begründen (13 f.). So gesehen dient die transzendente Deduktion dazu, die Grenzen des legitimen Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe zu untersuchen; dafür ist die Gesetzesthese aber nicht zentral (16 f.). In eine ähnliche Richtung weist Thöles Skizze auch hinsichtlich der in der Literatur umstrittenen Frage, ob in der transzendentalen Deduktion die – für die Gesetzesthese wichtige – Objektivitätsthese als Prämisse vorausgesetzt (schwache Deduktion) oder dort erst bewiesen (starke Deduktion) wird. Für die letztere Interpretation wird in der Literatur mit dem Hinweis argumentiert, Kant habe den Skeptizismus zu widerlegen versucht, zu diesem Zwecke aber die Objektivitätsthese beweisen müssen. Hinsichtlich seines Verhältnisses zu Hume kommt Thöle zum Schluß, daß für Kant nicht Humes epistemologischer,

sondern sein metaphysischer Skeptizismus zum Anstoß wurde, weil erst ein metaphysischer Skeptizismus den Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe in der praktischen Philosophie verhindert. Dieser Gedanke wird bei Thöles eigener Rekonstruktion der Deduktion eine zentrale Rolle spielen.

Charakteristisch für das ganze Buch ist der zweite Teil des ersten Kapitels, in dem Thöle Kants Argumentation sowohl in der transzendentalen Deduktion wie auch in der 2. Analogie in einzelne Schritte zerlegt und dabei zwischen verschiedenen Argumentationsstrategien unterscheidet, so in der Ausgabe A zwischen der absteigenden Deduktion, bei der die Gesetzsthese aus der Einheit der Apperzeption gewonnen wird, und der aufsteigenden Deduktion, wo die Gesetzsthese aus der Tatsache bewiesen wird, daß ohne sie kein Ganzes verschiedener Vorstellungen zustandekommen könnte (42 ff.).

Im 2. Kapitel werden sehr ausführlich die Schwächen der Standardinterpretation aufgezeigt. Zunächst wendet sich Thöle der von L.W. Beck im Anschluß an C. I. Lewis formulierten Frage zu, ob Kant in der transzendentalen Deduktion implizit die Möglichkeit von Träumen ausschließt, wenn er allen Vorstellungen objektive Gültigkeit zuschreiben zu wollen scheint. Zunächst untersucht Thöle den Objektbegriff, der durch die zwei Extreme eines materiellen und eines logischen Gegenstandes ausgesteckt wird. Beck wollte Vorstellungen so aufgefaßt wissen, daß sie in Urteilen mit einem Wahrheitsanspruch verbunden werden können. Zwar läßt dies die Möglichkeit von Träumen zu, schwächt aber nach Thöles Auffassung Kants Argument so weit ab, daß sowohl die Gesetzes- wie die Kategorienthese unbewiesen bleiben. Am Ende führt dies zu einem Dilemma für die Standardinterpretation: Entweder rettet man die subjektiven Vorstellungen, kann dann aber die Gesetzsthese nicht begründen, oder man geht von der Einheit der Apperzeption als einer objektiven Einheit im starken Sinne aus und kann dann die subjektiven Vorstellungen nicht erklären (89 f.). Aus diesem Dilemma führt auch die Unterscheidung der *Prolegomena* zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen nicht heraus (90–100), die deswegen problematisch ist, weil Wahrnehmungsurteile nach der Definition des Urteils im § 19 der *Kr. d. r. V.* gar nicht als Urteile angesprochen werden dürften. Das veranlaßt Thöle zu einer Untersuchung des Verhältnisses von Kategorie und Urteilsfunktion; er kommt zum Schluß, daß Kants Meinung bis zum Erscheinen der 2. Auflage der *Kr. d. r. V.* im Fluß war und hier das Verhältnis enger gefaßt wurde als in den früheren Schriften. Eine weitere Schwierigkeit für die Behauptung, daß alle Vorstellungen unter den Kategorien stehen, ergibt sich aus dem Umstand, daß in der 2. Analogie von der Existenz eines nicht-kategorialen Wahrnehmungsbewußtseins ausgegangen wird. Diese Diskrepanz nennt Thöle das Anschlußproblem (113 f.). Schließlich ist auch die Struktur der B-Deduktion problematisch: Es macht den Anschein, daß Kant das gleiche Resultat – die Geltung der Kategorien – zweimal, nämlich in den §§ 16–20 und im § 26 erreicht; es ist also nicht recht einsichtig, was der 2. Teil der Deduktion an Neuem bietet.

Fast alle diese Schwierigkeiten sind in der Literatur schon mehr oder minder ausführlich diskutiert worden, auch wenn meist nur isoliert. Thöle skizziert verschiedene Strategien, die angewandt worden sind, um ihnen – vor allem dem Anschlußproblem – zu begegnen, in erster Linie die Strategien der sogenannten Deduktivisten und der Analogiker. Beide verzichten auf den Anspruch, die gesamte transzendente Analytik erklären zu können, und versuchen die Gesetzsthese

entweder aus dem Deduktionsargument ohne Rücksicht auf das Grundsatzkapitel oder umgekehrt aus dem Grundsatzkapitel ohne Rücksicht auf die Deduktion zu begründen. Thöle billigt ihnen eine gewisse Plausibilität zu, findet sie aber beide unbefriedigend. Sie werden in ihren verschiedenen Formen in den letzten zwei Kapiteln detailliert untersucht.

Das 3. Kapitel (128–211) bietet eine – vielleicht die bisher ausführlichste – Untersuchung des Arguments der 2. Analogie unter Berücksichtigung der Kritiken und Rekonstruktionsvorschläge, vor allem von Schopenhauer, Strawson, Bennett und Beck. Thöle unterscheidet zwischen einem analytischen Argument, auf das sich die Analogiker gestützt haben, und einem synthetischen, das viel weniger beachtet worden ist, Thöle aber als Leitfaden für seine eigene Rekonstruktion der Deduktion dient. Beim analytischen Argument geht er zunächst auf die sogenannte UnbestimmtheitsThese ein, nach der sich die objektive Reihenfolge von Erscheinungen durch bloße Wahrnehmung nicht bestimmen läßt. Nach einer Untersuchung von verschiedenen Einwänden gegen diese These argumentiert Thöle mit einem fiktiven Beispiel für sie. Die Erde habe zwei Monde, der eine sei zweifarbig und drehe sich um die eigene Achse, der andere sei stationär, wechsle aber seine Farben so, daß er – von der Erde betrachtet – vom ersten Mond qualitativ ununterscheidbar sei. In diesem Beispiel ist eine Unterscheidung von zwei Objekten aufgrund der Wahrnehmungen allein tatsächlich nicht möglich (144). Nach sehr detaillierten Untersuchungen der weiteren Teile des analytischen Arguments kommt Thöle zu seiner eigenen Rekonstruktion: Wir müssen das allgemeine Kausalprinzip voraussetzen, damit wir Regularitäten unter unseren Wahrnehmungen als Indizien für das Vorliegen von kausalen Abhängigkeiten interpretieren können (172). Allerdings beweist auch diese Fassung des Arguments das Kausalprinzip nicht, kann man doch im Anschluß an C. D. Broad zeigen, daß es möglich ist, Regularitäten zu erklären, ohne das Kausalprinzip in Anschlag zu bringen.

Das synthetische Argument in Thöles stärkster Formulierung geht davon aus, daß zu den formalen Eigenschaften der objektiven Zeit die notwendige Aufeinanderfolge gehört. Objektiv in der Zeit existierende Erscheinungen können aber die notwendige Aufeinanderfolge nur dann repräsentieren, wenn sie ihre Stellen in der Zeit selbst notwendig bestimmen, was wiederum nur dann möglich ist, wenn sie unter dem Kausalgesetz stehen (209). Thöle versucht, dieses Argument zu erläutern, doch gelingt ihm das nur in bezug auf die formalen Eigenschaften des Raumes (Dreidimensionalität), nicht aber der Zeit: Da wir Objekte immer nur aus einer Perspektive wahrnehmen, tun wir dies unvollständig, so daß wir perspektivistische Ableitungen machen müssen, die aber nur aufgrund der Annahme des Kausalprinzips möglich sind.

Das 4. Kapitel untersucht zunächst die Rekonstruktion der Deduktivisten. Thöle notiert, daß die Apperzeptionstheorie in der ersten Auflage zwar eine stärkere Rolle spielt als in der zweiten, doch in keiner der beiden Fassungen ausreicht, um die Gesetzesthese zu begründen. Nachdem dies ausführlich bewiesen ist, präsentiert Thöle seine eigene Lesart der B-Deduktion. Diese geht davon aus, daß die §§ 16–20 noch nicht die objektive Gültigkeit der Kategorien beweisen sollen. In einem historischen Exkurs zeigt Thöle, daß Kant in der 2. Auflage der *Kr.d.r.V.* als Antwort auf kritische Einwände bemüht war, den Anwendungsbereich und die Anwendungsbedingungen der reinen Verstandesbegriffe zu präzisieren. Damit praktische Philo-

sophie überhaupt möglich ist – und hier kommt Thöle auf seine Ausführungen im 1. Kapitel zurück –, muß die Anwendung der Kategorien auf Dinge an sich mindestens denkbar sein. Wenn also der erste Teil der B-Deduktion die Bedeutung der Kategorien unabhängig von der Sinnlichkeit sicherstellen soll, dann geht es in den §§ 21 – 26 um die Anwendbarkeit der Kategorien auf empirische Gegenstände. Hier wird nun auch die Gesetzsthese bewiesen, doch nicht aus der Einheit der Apperzeption, sondern aus der notwendigen Einheit von Raum und Zeit: Die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen dient als die Bedingung der Möglichkeit eines objektiven raum-zeitlichen Bezugssystems (308). Allerdings ist diese Interpretation nicht ganz überzeugend. Denn wie am Ende von Kap. 3 schon ersichtlich war und wie Thöle nun selber zugibt, steht für Kant nicht die Einheit von Raum und Zeit, sondern bloß diejenige der Zeit im Vordergrund. Ferner sieht Thöle eine Schwäche seines Arguments in der Möglichkeit, Bezugssysteme als bloße Konventionen aufzufassen, für die keine Prinzipien a priori nötig sind. Er selber betrachtet diesen Einwand zwar nicht als schwerwiegend, doch wäre hier m. E. eine gründliche Untersuchung der Implikationen von mathematischen und physikalischen Theorien für Bezugssysteme angebracht. Denn sollte sich ergeben, daß Thöles Lesart z. B. durch nicht-euklidische Geometrien zunichte gemacht wird, dann würde man nach einer anderen Rekonstruktion der transzendentalen Deduktion suchen müssen.

Wenn der Leser nach den vielen feinen Analysen und Argumenten am Ende etwas enttäuscht wird – offensichtlich war es auch der Verfasser selber (5) –, so deshalb, weil keine eigene starke These oder auch gut zu verteidigende Interpretation präsentiert wird. Beeindruckend bleibt die Unbefangenheit von Thöles Analysen und Rekonstruktionen: Selbst dort, wo er eigene Argumentationsstrategien entwickelt, zeigt er ihre Schwächen schonungslos auf. Insgesamt zeichnet sich das Buch weniger durch Originalität aus als durch eine ausführliche und scharfsinnige Analyse von bereits vorliegenden Argumenten und Rekonstruktionen.

Ansichts dieses Resultats muß man sich fragen, ob derartige Zugänge zu Kant, die von einer sehr schmalen Textbasis ausgehen, dafür aber Kants Argumente bis ins letzte Detail analysieren – trotz ihrer Verbreitung vor allem in der englischsprachigen Kant-Literatur –, überhaupt zum Erfolg führen können. Die transzendente Deduktion bildet ja nur die erste, allgemeinste Ebene von Kants System der Natur, und man müßte auch noch die weiteren Ebenen – nicht nur die 2. Analogie – untersuchen, um über die Zielsetzung Kants einigermaßen ins Klare zu kommen. Wer das Grundsatzkapitel verstehen will, muß sich auch auf Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft einlassen, vielleicht sogar noch die Übergangsbegriffe des *Opus postumum* bemühen.

Vilem Mudroch, Baden/Schweiz

Luigi Cataldi Madonna: La filosofia della probabilità nel pensiero moderno. Dalla Logique di Port-Royal a Kant, Biblioteca di scienze storiche e morali, Cadmo, Roma 1988, 221 Seiten.

Es handelt sich um eine gut dokumentierte problemgeschichtliche Untersuchung über die philosophische (um Mißverständnisse ab sofort abzuwenden: *nicht* die mathematische) Betrachtung der Wahrscheinlichkeit in der Zeitspanne von 1662

(*Logique de Port-Royal*) bis hin zu 1800 (Kants sogenannte *Jäsche-Logik*). Der Verfasser stellt zunächst die Unzulänglichkeit der geläufigen Meinung fest, daß „im 17. und 18. Jahrhundert *lediglich* die Idee der Gewißheit dominiert hätte, und daß die Wahrscheinlichkeit als ein vielleicht für die mathematische Forschung würdiger Gegenstand nicht aber für die philosophische und wissenschaftstheoretische Reflexion anzusehen sei“ (11). Dagegen wendet sich der Verfasser mit Nachdruck: „Ganz im Gegenteil glaube ich, daß das 17. und 18. Jahrhundert *auch* die Jahrhunderte der Wahrscheinlichkeit gewesen sind, vor allem deswegen, weil man sie für den einzigen möglichen Weg zur Erlangung der Gewißheit hielt“ (ebd.). Nicht von ungefähr – so der Verfasser (ebd.) – wurde die Wahrscheinlichkeit auf dem Titelblatt von Johann Martin Chladenius mit der Bezeichnung von *Idolum saeculi. Probabilitas* (Coburgae 1747 – Deutsche Übersetzung: *Vernünfftige Gedanken von dem Wahrscheinlichen und desselben gefährlichen Mißbrauche*, übersetzt von U. G. Thorschmid, Stralsund, Greifswalde und Leipzig 1748, Neudruck hrsg. von Dirk Fleischner, Waltrop 1989) genannt. Ziel des Verfassers ist, Belege dafür zu geben, daß die Wahrscheinlichkeit im Zeitalter der Aufklärung tatsächlich als ein ‚Idol‘ galt, und zwar – unabhängig davon, ob sie positiv oder negativ bewertet wurde – als ein ganz wichtiges. Denn durch die Wahrscheinlichkeit gewinnt man eine „privilegierte Perspektive, um Sinn und Funktionalität solcher Grundbegriffe jener Epoche, wie die Gewißheit, die Erkenntnis, die Wissenschaft und der Beweis zu verstehen“ (ebd.). In der Tat verfolgt dadurch der Verfasser einen sehr modernen Ansatz, der insofern verdienstvoll ist, als er uns verstehen läßt, „daß der wirkliche Zusammenhang der Philosophie jener Zeit anders war als die uns durch die hergebrachte philosophische Historiographie – in der Regel rekonstruierte“ (ebd.). Dem Verfasser ist auch insofern zuzustimmen, als er damit auf die Herausarbeitung eines wohl sehr fruchtbaren Ansatzes für die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie beiträgt, nämlich die Integration der formalen Ebene mit der Ebene der epistemischen Logik.

Die Unterscheidung zwischen einem formalen und einem epistemischen Wahrheitsbegriff geht auf das Verständnis Lockes von Wahrheit ‚im engeren Sinn‘, von ‚moralischer‘ und ‚metaphysischer‘ Wahrheit zurück (vgl. *An Essay Concerning Human Understanding*, Buch IV, Kap. 5, § 11). Man erinnere an die damals geläufige (vgl. z. B. in Walchs *Philosophischem Lexicon*) Unterscheidung zwischen objektiver (formaler) Wahrheit als Doktrin (bzw. *Kanon*), subjektiver (epistemischer) Gewißheit als Ergebnis eines Erkenntnisprozesses und ebenso subjektiver (epistemischer) Meinung (bzw. *Doxa*). Für eine Einleitung in die epistemische Logik vgl. Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief* (Ithaca N. J. 1962). Zum Unterschied zwischen ‚formaler‘ und ‚epistemischer‘ Logik sowie innerhalb der letzteren zwischen ‚Wissenslogik‘ und ‚doxastischer‘ Logik vgl. Wolfgang Lenzen, *Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit. Systeme der epistemischen Logik* (Wien und New York 1980, besonders S. IX f.).

Die „Vernunftlehre der wahrscheinlichen Erkenntniß“ – meint Georg Friedrich Meier – „soll noch erst erfunden werden, und man möchte gerne die Regeln wissen, wie man die Gründe für und wider eine Wahrheit finden und gegen einander abwägen müsse, um vernünftig zu erkennen, auf welcher Seite die meisten und stärksten Gründe angetroffen werden. Diese Vernunftlehre ist in gewisser Absicht noch nöthiger und nützlicher für uns Menschen, als die erste. Denn wenn wir die gesamte

Erkenntniß des Menschen nehmen, so ist der geringste Theil derselben nur ganz gewiß“ (*Vernunftlehre*, Halle 1752, § 12, S. 13). In dieser Hinsicht wird der wahrscheinlichen Erkenntnis eine noch nicht völlig erfüllte Aufgabe im Rahmen der Philosophie zuteil. Vor dem *Idolum saeculi. Probabilitas*, das seinen Zeitgenossen Johann Martin Chladenius zum Gegenangriff verpflichtete, fürchtet sich Meier offensichtlich kaum. Im Gegenteil: Eine Logik des Wahrscheinlichen wäre gleichsam der Schlüssel für die Konstitution eines Systems der menschlichen Natur – etwa wie Hume ein solches Unternehmen verstanden hatte. Leider „muß man bis ietzo noch denjenigen glücklichen Zeitpunkt erwarten, in welchem die Vernunftlehre des Wahrscheinlichen wird gebohren werden. Die Weltweisen haben bisher schon viel davon gesagt, allein es bedeutet doch so wenig, daß alle gründlichen Köpfe gestehen, diese nützliche und nöthige Wissenschaft sey noch nicht erfunden worden“ (Meier, *Vernunftlehre*, § 12, S. 13). In Erwartung dieser wichtigen Wissenschaft müsse man sich mit Vorausarbeiten zu einzelnen Teilbereichen begnügen, so wie sie von Meier selbst in bezug auf die Hermeneutik bzw. auf die Ästhetik geleistet wurden.

Leider zählt gerade Meier zu jenen Autoren, die der Verfasser außer acht gelassen hat (vgl. allerdings die Hinweise S. 199 f., 205). Seine problemgeschichtliche Darstellung ist dennoch umfangreich und detailliert. Er beginnt durch eine Analyse der Frage nach dem Ursprung der Wahrscheinlichkeitstheorie im Zusammenhang mit der Verbreitung des Kartesianismus durch die *Logique de Port-Royal* (17–46). Mit Bezug auf Lockes *Essay Concerning Human Understanding* untersucht der Verfasser die der Wahrscheinlichkeitstheorie zugestellte Aufgabe einer Rationalisierung der Meinung (47–82). Die thomasischen *Introductio ad philosophiam aulicam* und *Einleitung in die Vernunftlehre* interessieren den Verfasser für die Erweiterung des Wissenschaftsbegriffs auf die Kontingenz und auf die wahrscheinliche Wahrheit (83–104). Wolffs mathematische, logische und metaphysische Schriften werden vom Verfasser zum Anlaß für eine gründliche Diskussion der rationalistischen Interpretation der Wahrscheinlichkeit, nicht zuletzt in bezug auf den Extremfall einer „*experientia indubitata*“ genommen (105–152). Die Hochaufklärung wird durch Humes *Treatise Upon Human Nature* und *Enquiry Concerning Human Understanding*, wegen der Alternanz von Determinismus und Probabilismus (153–179), und durch Mendelssohns bisher kaum erforschte Schrift vom Jahr 1756, *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit* vor allem wegen des von der Wahrscheinlichkeitstheorie gestützten Arguments für einen metaphysischen Determinismus (181–197) – vertreten. Beschlossen wird die Arbeit durch einige Hinweise auf Kants Ablehnung der Möglichkeit einer Logik des Wahrscheinlichen (199–206).

Riccardo Pozzo, Milano/Trier

Terry Boswell: Quellenkritische Untersuchungen zum Kantischen Logikhandbuch. Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts, hrsg. von N. Hinske, Bd. 3, Frankfurt/Main – Bern – New York – Paris: Lang 1991, X, 162 Seiten.

It is a wide-spread opinion that Kant's knowledge of traditional logic was superficial and that his own teachings in the field of logic are not very interesting.¹

¹ See for example W. & M. Kneale: *The Development of Logic*, Oxford University Press 1975, pp. 354–358.

This view is confirmed by the fact that Kant did not publish any work dealing with logic, except for his short essay *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762). But Kant's minor rank among the logicians of modern times does not negate the fact that some important theorems of his critical philosophy depend on logical theorems which differ from the standard of logic at his time. There may also be some reverse dependencies; thus the study of Kant's logic can be of great interest to philosophers concerned with his transcendental philosophy. Such philosophers have often referred to the book *Logik*, compiled by G. B. Jäsche, as a source of Kant's logical theory. Although authorized by Kant himself and written by using Kant's own notes in his copy of G. F. Meier's *Auszug aus der Vernunftlehre* (which Kant used as a foundation for his lectures on logic) the authenticity of the *Jäsche-Logik* has been cast into doubt due to several inconsistencies and contradictions with other Kantian theses.² Since the *Jäsche-Logik* is, on the one hand, an often used and (due to translations into several other languages) a well-known source for what is taken to be Kant's logic, but, on the other hand, Kant specialists like Klaus Reich consider it to be unauthentic, a philosophical examination of its being a serious source of Kant's logic is a desideratum of the literature on Kant.

In his dissertation thesis, Terry Boswell tries to close this gap. He takes up the old hypothesis that G. B. Jäsche has not only used Kant's notes in his copy of Meier's *Auszug*, but also the notes of a student who attended some of Kant's courses in logic; because of the great correspondence with Jäsche's *Logik*, these notes are probably identical with the *Logik Pölitz* or with one of its sources (4–5). For his purposes Boswell investigates two parts of the *Jäsche-Logik*.³

In the first chapter Boswell explains the method and shows the results of a computer analysis, which was run to clarify (a) how Jäsche revised his sources, and (b) in which proportion Jäsche used the different sources (39). He first compares the text of the *Jäsche-Logik* with that of the *Reflexionen*; literally corresponding passages are considered to be taken from there. Secondly, the remaining passages are compared with the *Logik Pölitz*; again literally corresponding passages are considered to be taken from the *Logik Pölitz* or from its underlying lecture notes. The still remaining passages could have been added by Jäsche himself or taken from a lost lecture manuscript, which served as a foundation of the *Logik Pölitz* or shared a common source with it, but contained more text. To bring more light into those passages, Boswell compares them with other manuscripts on logic published in volume XXIV of the Akademie-Ausgabe. This formal analysis is well-supported by some illustrations and by detailed philological commentaries on the two chosen parts of the *Jäsche-Logik*. Boswell concludes (a) that the division of the text into paragraphs, the titles of the paragraphs and many important alterations to the text of the underlying sources are Jäsche's own work (41–42); (b) that in some paragraphs Jäsche mixed the two sources, and that he generally uses lecture notes and the *Reflexionen* in nearly the same proportion while preferring those *Reflexionen*

² See K. Reich: *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, 3rd impr. Hamburg 1986, pp. 21–23; L. Krüger: *Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?*, Kant-Studien 59 (1968), p. 350; R. Stuhlmann-Laeisz: *Kants Logik*, Berlin – New York 1976, p. 1.

³ Section VIII of the Introduction (Akademie-Ausgabe volume IX, pp. 58–65) and §§ 56–80 of the "Elementarlehre" (Akademie-Ausgabe pp. 120–131).

written by Kant in his later years. Moreover the analysis shows that Jäsche did not use the *Logik Pölitz* itself, but rather a lecture manuscript which either served as its source or shared a common one (43–44).

In the second chapter Boswell focuses his attention on the content of the two chosen parts in order to find out, whether or not the *Jäsche-Logik* is a serious document about Kant's logical teachings. Boswell rightly argues that Kant could well have intentionally avoided mentioning or using theorems of his transcendental philosophy in his lectures on logic (96). According to this thesis, Boswell's historical investigations in the content of the first chosen part of the *Jäsche-Logik*, which deals with "clarity" and "distinctness" of knowledge, come to the conclusion that the *Jäsche-Logik* exceeds in this point the teachings of the Wolff school (including A. G. Baumgarten and G. F. Meier), but at the same time does not contain Kant's novel considerations regarding this issue presented in the *Kritik der reinen Vernunft*; this corresponds to the *Reflexionen* and other manuscripts on logic as well (125). The other chosen part of the *Jäsche-Logik* deals with logical inferences; Boswell's historical investigations in this part show that the *Jäsche-Logik* includes new logical theorems, which are also presented in the introduction to the transcendental dialectic of the *Kritik der reinen Vernunft*, for example, the distinction between categorical, hypothetical and disjunctive inferences as irreducible sorts of inferences. However, contrary to the *Kritik*, no transcendental philosophical conclusions are drawn from those theorems. According to Boswell this confirms the hypothesis that Kant intentionally did not mention or use transcendental philosophical arguments in his lectures on logic. Therefore, following Boswell, we cannot accuse Jäsche of making an incorrect selection of the material when compiling his *Logik* (146–147).

Having given a short summary of Boswell's monograph let us now turn to the question, how this monograph can be useful to a philosopher who is concerned with Kant's logic. Boswell shows that one cannot quote the *Jäsche-Logik* blindly considering it a true source of Kant's logic; in a sentence central to his book he says: "Es läßt sich im allgemeinen ... festhalten, daß Jäsche in seiner Tätigkeit als Herausgeber sehr stark in die Quellen eingegriffen und somit keineswegs lediglich abgeschrieben hat. Beim Zitieren der Jäsche-Logik läuft man gegebenenfalls Gefahr, Kant Sätze zuzuschreiben, die nicht einmal mittelbar auf ihn zurückgehen" (42). It follows that one can only use those passages of the *Jäsche-Logik* which are reasonably confirmed by passages in the *Reflexionen* or in other manuscripts on logic. For the purpose of deciding whether a given passage or statement of the *Jäsche-Logik* can be attributed to Kant, a philological commentary like the one by Boswell on the two chosen parts could be very helpful. Since, however, Boswell carefully avoids any general judgment about the *Jäsche-Logik* as to its authenticity, there is a definite need for a complete commentary on the *Jäsche-Logik*, which would make use of the method developed by Boswell. In spite of the fact that Boswell's monograph discusses a very interesting question and gives a detailed account of the historical impact made by the *Jäsche-Logik* as well as the way in which Jäsche revised his sources, and despite Boswell's exemplary method, the book is not helpful in studying the *Jäsche-Logik*, with the exception, of course, of the two small parts examined. From this important point of view Boswell's monograph is incomplete.

Wolfgang Malzkorn, Bonn

Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants. Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991, xxvi und 247 Seiten.

Die Beiträge zu diesem Band, dem eine 1989 durchgeführte Tagung zugrundeliegt, beschäftigen sich v. a. mit dem von Kant zwischen 1796 und 1803 verfaßten, unvollendeten Werk *Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik*, bekannt auch unter dem Titel *Opus postumum* (= O. p.). In der Vorbemerkung (vii – xxvi) weist Siegfried Blasche zunächst darauf hin, daß der hier thematisierte Übergang – in Kants Werk nicht der einzige – insofern einen gegenüber der *Kr. d. r. V.* weiterreichenden Anspruch anmeldet, als die Erscheinungswelt nicht nur in formaler, sondern auch in materialer Hinsicht a priori antizipiert werden soll. Auch gegenüber den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (= M. A.) nimmt Kant im O. p. eine andere Perspektive ein: Während für die frühere Schrift die Mathematisierung der durch Bewegung erkannten Materie zentral war, sollte das Spätwerk die Ganzheit und Systematik möglicher Erfahrung mittels der Topik der bewegenden Kräfte und des Ätherbegriffs sichern. Der letztere Begriff, der im *Übergang* eine leitende Rolle spielt, galt Kant zunächst als eine aus der Erfahrung gewonnene Abstraktion, wandelte sich aber ab 1799 zum Gedankending, das zugleich existiert. Die Frage wird aufgeworfen, ob es sich hier um einen Rückfall in eine vorkritische rationalistische Position handelt, oder ob wir es mit einer neuen Begriffsart zu tun haben, und, davon abhängig, ob Kants Theorie letztendlich romantischer Naturphilosophie oder der modernen Physik zuzurechnen ist. Mit dem in den beiden Einleitungen zur *Kr. d. U.* eingeführten Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur kann man die Einheit des gegebenen empirischen Mannigfaltigen suchen, doch ist dieses Prinzip noch leer, und erst im O. p. wird die Suche nach Einheit mittels des Systems der bewegenden Kräfte der Physik transzendentalphilosophisch begründet.

Eckart Förster (28 – 48) stellt fest, daß Kant zunächst über gar kein Prinzip für die systematische Funktion des *Übergangs* verfügte und deshalb am Leitfaden der Kategorien nicht weiter als zur Relation gelangte. Es war auch nicht das „Elementarsystem“, das dieses Prinzip lieferte, sondern erst der Ätherbegriff. Indem Kant den Äther allen das Subjekt affizierenden Kräften zugrundelegte und so die Einheit der Erfahrung sicherstellte, ließ sich die kategoriale Aufgliederung zu Ende führen und aus dem Ätherbegriff das gewünschte Elementarsystem der bewegenden Kräfte entwickeln.

Hansgeorg Hoppe (49 – 64) hält Kants Auffassung, daß alle Verbindung Resultat von Verstandestätigkeit sein muß, für verfehlt. Weil die kategoriale Synthesis unsere Vorstellungen nur formal verknüpft, nicht aber faktisch auf eine bestimmte Weise, könne Kants Theorie die Möglichkeit empirischer Gesetze nicht befriedigend erklären. Das Streben, Objektivität und Wahrheit nur dort gelten zu lassen, wo der notwendige Zusammenhang des empirisch Gefundenen im voraus durch apriorische Begriffe garantiert ist, führe ihn im O. p. dazu, den Ätherbegriff zum formalen subjektiven Prinzip der Einheit aller Erfahrung zu erklären. Daran nimmt Hoppe deshalb Anstoß, weil solche Begriffe am Gegebenen auch scheitern können, weshalb sie nur provisorisch gelten dürften. Vermag er aber seinerseits eine hinreichende Erklärung dafür zu liefern, warum Kant das Apriori so weit – laut heutiger

Naturwissenschaftstheorie zu weit – in den Bereich des Empirischen erstreckte? Im übrigen könnte es Kant dahingestellt sein lassen, ob Zusammenhänge in der von uns unabhängigen Welt existieren oder nicht.

Vittorio Mathieu (65 – 76) markiert die Distanz zwischen der Starrheit des Transzendentalismus und dem konkreten Verfahren der Wissenschaft. Der Gedanke des Ersteren wird aber nicht verletzt, wenn zur Erklärung des letzteren in Erweiterung der produktiven Einbildungskraft des einzelnen Naturforschers Erdichtungen eingesetzt werden. Die Materie einer solchen Erdichtung bildete ab 1799 der Äther – ein Konstrukt, zu vergleichen mit in der Physik gebrauchten Konzepten wie Atom oder Welle. Er gibt selber zu, daß es offen steht, ob sich solche Begriffe in der Erfahrung bewähren oder nicht; wenn das aber offen ist, müßten sie ersetzbar sein. Obwohl diese Interpretation den Kantischen Ansatz für die heutige Naturwissenschaftstheorie aktuell zu machen versucht, bleibt es doch fragwürdig, ob sich die Ersetzbarkeit von Schlüsselbegriffen mit dem Kantischen Verständnis ihres apriorischen Status vereinbaren läßt. Kant selbst spricht in diesen Zusammenhängen nie explizit von der erfinderischen Tätigkeit des einzelnen Naturforschers.

Die im X./XI. Konvolut präsentierte Ätherdeduktion scheint der Transzendentalphilosophie zu widersprechen, weil als Bedingung der Möglichkeit der Einheit der Erfahrung eine Weltmaterie figuriert. B. Jeffrey Edwards (77 – 104) zeigt jedoch, daß die bis jetzt wenig beachtete 3. Analogie aus der *Kr. d. r. V.* als Vorzeichnung der Ätherdeduktion interpretiert werden kann. Kant will in jener beweisen, daß die Bedingung der Möglichkeit des Zugleichseins von Wahrnehmungen darin besteht, daß der Raum zwischen den Substanzen dynamisch mit Materie gefüllt und mit Einflüssen besetzt ist. Bei dieser Materie, so Edwards, müsse man zwar nicht sofort an eine Weltmaterie denken, aber der Ätherbegriff dränge sich zumindest für die Erklärung der kausalen wechselseitigen Einflüsse der Einzeldinge auf. Allgemeinempirische Merkmale, wie Materie und Einflüsse, können den Rang transzendentaler Bedingungen legitimerweise haben, weil Kant vom menschlichen Verstand eine umfassendere Leistung verlangt, als die bloße Form einer möglichen Erfahrung zu antizipieren. Wie Edwards selber zugibt, ist diese Interpretation spekulativ. Man könnte auch einwenden, daß Kant eine umfassendere Leistung des Verstandes nicht schon im Rahmen der *Kr. d. r. V.*, sondern erst im Kontext seiner späteren Werke präsentierte.

Burkhard Tuschling (105 – 145) stellt einen radikalen Bruch mit der kritischen Position in den zwei zuletzt geschriebenen Konvoluten VII und I fest. Nur der Kerngedanke des transzendentalen Idealismus bleibe bestehen, nämlich die Verankerung der Beziehung der Vorstellung zu ihrem Gegenstand im Subjekt. Kant erkenne, daß eine an sich existierende Weltmaterie als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung einen Rückfall in einen dogmatischen Realismus bedeute, und wende sich dem Konzept der Selbstsetzung als einer „orthodoxeren“ Lösung zu. Dieses Konzept führe ihn zu einer idealistischen und spekulativen Neubehandlung von zentralen Themen der *Kr. d. r. V.*: So werde z. B. Gott als „Gesetzgeber des moralischen Gesetzes, das sich das Subjekt selbst gibt“ und das Subjekt umgekehrt „als Person, d. i. als reines Verstandeswesen, Gott“ interpretiert, oder die theoretische und praktische Philosophie in einer Weise vereinigt, die in der *Kr. d. U.* für unhaltbar erklärt wurde. Tuschling weist auf die Verwandtschaft dieser Gedanken zu Ideen von Lichtenberg und Schelling hin. Vor allem beim letzteren hätte Kant lesen können

– und hat es vielleicht auch gelesen –, wie die Kluften zwischen Metaphysik und Physik, theoretischer und praktischer Philosophie, Gott und Welt als Produkten des einen göttlichen Geistes zu überbrücken sind. – Es sei nur bemerkt, daß der fragmentarische Charakter der letzten Konvolute auch weniger spektakuläre Auslegungen zuläßt.

Rudolf Kötter (157 – 184) versteht das *O. p.* als eine Weiterentwicklung der *M. A.*, die sich an methodologischen Problemen der Physik orientiert. In den *M. A.* will Kant die Sachverhalte der Physik so beschreiben, daß sie mathematisch erfaßbar werden; dazu müssen intensive Größen in extensive (metrisierbare) transformiert werden. Obwohl Kant das letztere explizit nicht sagt, könnte Kötter hinsichtlich der Konstruierbarkeit der Kräfte, die ja intensive Größen sind, noch recht haben. Unbegründet ist meines Erachtens aber die Behauptung, daß auch die der Phoronomie zugrundeliegende räumliche Ausdehnung und Zeitdauer intensive Größen sind. – Der Kraftbegriff der *M. A.* wird als problematisch eingestuft: Einerseits lasse er sich nicht konstruieren, andererseits setze der auf ihm gründende Begriff der Masse der Materie einen Zusammenhang der Materie voraus, der aber nicht mittels der Gravitation erklärt werden könne. Hier ließe sich einwenden, daß erstens Kant selber versuchte, den Kraftbegriff zu konstruieren, daß aber zweitens zwischen dem Zusammenhang der Materie, der auf den zwei Grundkräften gründet, und der Kohäsion unterschieden werden muß, wie dies auch Carrier macht (218). – Der Ätherbegriff ist, so Kötter, deshalb unbefriedigend, weil ein gleichmäßig verteilter unbeweglicher Stoff nicht in Wechselwirkung mit der Materie der phänomenalen Welt stehen kann. Deshalb wurde der Ätherbegriff in der Physik im Laufe der Zeit durch die Atomtheorie ersetzt.

Im *Übergang* verbindet Kant die These, daß der Äther die Gesamtheit der Erfahrung möglich macht, mit der Behauptung, daß Erfahrung entweder einheitlich oder überhaupt nicht möglich ist. Dieser „Empiriototalismus“, so Hans-Joachim Waschkies (185 – 207), läßt sich nicht aus der naturwissenschaftlichen Praxis ableiten, sondern ist nur aus Kants Interesse an einer allumfassenden Weltdeutung erklärbar, einem Interesse, das bereits in den vorkritischen Schriften dominierend war. Schon die *Allgemeine Geschichte und Theorie des Himmels* von 1755 suchte eine genügend umfassende Kosmogonie zu liefern; Kant war überdies an einer universellen Theorie interessiert, die nicht nur die Bewegungen der Himmelskörper, sondern auch Schneekristalle, Spinnen oder den Menschen auf mechanische Weise erklärte hätte. In der kritischen Phase wurde daraus ein erkenntnistheoretisches Prinzip, im *Übergang* dann eben die Einheit der Erfahrung, die jetzt nicht mehr durch einen Gott Leibnizscher Prägung, sondern durch den Äther garantiert wird. Meines Erachtens ist dieser weit gespannte Bogen zwischen der vorkritischen Phase und dem *Übergang* überflüssig, denn Kants Forderung nach Einheit der Erfahrung ist gar nicht verwunderlich: Die Gesetze, die in einer homogenen Materie die bewegenden Kräfte bestimmen, müssen ja für die gesamte naturwissenschaftliche Erfahrung gelten.

Verschiedene naturwissenschaftshistorische Themenbereiche werden von Martin Carrier (208 – 230) untersucht. Von den zwei Grundkräften bietet v. a. die Abstoßung Schwierigkeiten, z. B. weil sie bei Kant als kubisch abfallend, bei Newton als entfernungsproportional abfallend dargestellt wird. Im *O. p.* führt Kant deshalb noch eine abgeleitete Abstoßung ein, die durch den Wärmestoff vermittelt wird und

der von Newton bestimmten Proportion entspricht. – Daß in den *M. A.* die Materiemenge mittels des Stoßes bestimmt und also die träge Masse der schweren vorgezogen wird, ist nach Carrier deshalb inkonsequent, weil die Gravitation Materie konstituiert, so daß schwere Masse Priorität haben müßte. Deshalb wird im *O. p.* Materiemenge durch das Wägen bestimmt. – Kant wich von Newtons Materietheorie in zwei wesentlichen Punkten ab, nämlich dem Plenismus (nach Newton ist die Materie voll des Leeren) und dem Dynamismus (im Gegensatz zu Newton stellen nach Kant Kräfte Kernelemente der Naturbeschreibung dar). – Der *Übergang* stellt nach Carriers Einschätzung zwar eine wesentliche Erweiterung der *M. A.* dar, bedeutet aber keinen grundsätzlichen Neuanfang.

Reinhard Brandt befaßt sich mit dem Stand der Edition von Kants Nachlaßwerk (1–27). Die Bände XXI und XXII der Akademieausgabe sind aus mehreren Gründen unzulänglich. Da sich das *O. p.* nicht vollständig mit dem opus postumum deckt, wird dort einerseits nicht zum *O. p.* gehöriges Material abgedruckt, andererseits fehlen den *Übergang* betreffende Texte. Aber auch die Reihenfolge der Manuskripte in der Akademieedition ist willkürlich: Statt nach der Chronologie der Abfassung richtet sie sich nach dem Zustand der im Laufe des letzten Jahrhunderts durch mehrere sachunkundige Leser durcheinandergebrachten Blätter. Die Forderung Brandts nach einer kritischen Neuausgabe des *Übergangs* wirkt überzeugend.

Werner Stark (146–156) liefert zusammen mit einem Faksimile-Nachdruck eine Transkription des bisher unveröffentlichten sogenannten Losen Blatts Leipzig 1. Kant behandelt hier vor allem Wägbarkeit im Zusammenhang mit der Wärmematerie, was darauf hindeutet, daß das Blatt aus der Frühphase der Arbeit am *Übergang* stammt, wo diese Themen oft unter der Kategorie der Quantität aufgeführt wurden.

Die vorliegende, inhaltlich recht heterogene Aufsatzsammlung zeigt meines Erachtens 1. daß das *O. p.* zu spekulativer Interpretation verleitet, weil es 2. wenig erforscht ist, und weiter, daß 3. der *Übergang* ohne genaue Kenntnisse der naturwissenschaftlichen Entwicklungen genausowenig verständlich wird wie umgekehrt in Interpretationen aus rein naturwissenschaftstheoretischer Perspektive, die ohne Rücksicht auf die allgemeineren erkenntnistheoretischen Aspekte verfahren.

Vilem Mudroch, Baden/Schweiz

Richard L. Velkley: *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy.* Chicago & London: Chicago University Press, 1989, 222 pages.

The author of this important, well-argued, and very rich volume attempts to show that Kant's doctrine of the "primacy of the practical" is the key to understanding all of Kant. The book consists of an Introduction, followed by five chapters and an Epilogue. The titles of the chapters give a good indication of the contents of the book. They are: 1. The Revolution in the End of Reason: Some Principal Themes, 2. The Teleological Problem in Modern Individualism, 3. Kant's Discovery of a Solution, 4. The Origins of Modern Moral Idealism, 1765–80, and 5. Culture and the Practical Interpretation of the End of Reason, 1781–1800.

More generally, Velkley sees himself as defending in this work the following closely connected claims: (i) Kant's transcendental turn – usually seen as the

decisive moment in his change from precritical to critical philosophy – was “conditioned by a prior ‘Rousseauian’ turn”; (ii) this Rousseauian turn led Kant to a new understanding of freedom and thus also a new conception of the nature of reason and its end; and (iii) this revolution was ultimately a response to a crisis in the enlightenment understanding of reason (see p. xii). Therefore, he argues, the “problems of reason from which the critical philosophy arises are centrally problems in the end of reason” (164). Kant’s critical philosophy must therefore also be understood as being essentially a “revolution in the end of reason.” His system, according to Velkley, “is nothing less than the basis of ‘culture’ in its later modern sense – as the self-sufficient and self-enclosed determination of purpose and final meaning, which borrows no principles from ‘transcendent’ sources, natural or divine” (137). Kant developed a “new system of reason” in which the practical dimension was much more important than it was for earlier thinkers. Furthermore, Velkley argues that this practical dimension amounts to a “Rousseauian core in the critical architectonic of reason” (8).

Velkley’s project can also be characterized as an attempt to defend two complementary claims, namely (a) the *philosophical* thesis that Kant’s entire critical enterprise must be understood as being essentially a “critique of practical reason,” and (b) the *historical* thesis that it was Rousseau who led Kant to his new system of reason and that his critical philosophy can therefore be understood only against the background of Rousseau’s influence. Though the two theses are often difficult to separate in his account since Velkley clearly sees them as supporting each other, it is perhaps useful to separate them for the purposes of discussion.

Velkley is most persuasive in his arguments for the philosophical thesis. He convincingly shows on exegetical and philosophical grounds that for Kant the ultimate end of theoretical inquiry was a moral one. The “interest of humanity” was for him also the highest interest of reason. Freedom is the corner stone of Kant’s system, and the “radical separation of autonomous reason from human nature” (3) represents Kant’s central insight. Accordingly, the entire critical corpus must be read with this in mind.

It would be difficult to quarrel with Velkley on philosophical grounds. Kant’s claims concerning the “primacy of the pure practical reason in its association with speculative reason” need to be taken more seriously. Especially English-speaking philosophers have tended – far too long – to read the first *Critique* in complete isolation from the second *Critique*. Velkley’s work is a timely corrective to such views. Hence it would be most unfortunate, if his arguments were not given the attention that they deserve.

Velkley’s discussion of Kant’s relevance to a foundation of culture is also highly interesting and provocative. Though Kant’s work is usually not seen as addressing the problem of culture, Velkley makes a good case for the view that Kant’s system is meant to address this problem at its most basic level. As a critique of what Velkley calls “instrumental reason,” Kant’s work may also be seen as presenting arguments for an ideal resolution of the contradictions that have been claimed to be inherent in modern culture. While I am rather more skeptical about whether one can ultimately make much sense of such sweeping and (usually) rather vaguely conceived grand theories of culture, I find myself in fundamental agreement with Velkley’s concluding comments. We should indeed wonder “if philosophy is not

better understood as the comprehension, rather than as the 'resolution,' of the basic problems of human existence." However, I am not sure whether Velkley is correct in thinking that this puzzlement is un-Kantian and casts doubt "on the claim of Kant ... that philosophy must answer for the totality of human welfare" (168). I believe that his puzzlement is more Kantian than he realizes. There is greater difference between Kant and his followers than Velkley allows for.

The most interesting parts of the book – at least for this reviewer – are the historical arguments for the importance of Rousseau for Kant's development and his ultimate "system of reason". Starting from the work of Cassirer, Reich, Schmucker, Henrich, and de Vleeschauwer, Velkley argues that Kant's "Remarks" on his own *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* from the middle of the sixties constitute not only a dialogue with Rousseau, but also indicate the beginning of a second phase of Kant's thinking on ethics. These remarks are the first indication of Kant's Rousseauian turn. For Velkley they represent the most decisive moment in Kant's development. Indeed, he claims that "most of the basic notions of Kantian ethics are already established in the *Remarks*, such that the first two parts of the *Foundations of the Metaphysics of Morals* could have been written in 1765" (50).

This second phase in Kant's ethical theory is for Velkley characterized by a shift in the foundation of morals away from feeling and towards freedom understood as the autonomy of reason. He argues that while Kant followed a moral sense approach before 1764–65, after his close encounter with Rousseau he recognized a "third faculty," namely a faculty of "freedom, understood as self-legislating reason." Though the name is still missing, the categorical imperative has already been formulated by Kant at this time. Thus Rousseau's influence, though relatively early, must be considered decisive for Kant's final moral theory. Kant's explorations of the "moral world" and its "ideal" dimensions as well as his formulation of the distinction between freedom and nature were occasioned by Rousseau. It was Rousseau who called his attention to "spontaneity," "freedom," and "dignity" as the central notions of morality.

Velkley is of course well aware of the fact that Kant's critical philosophy did not spring fully formed from Kant's head in 1765, and that significant developments must have taken place between 1765 and 1781. However, these developments are for him essentially a working out of the implications of the Rousseauian turn. Indeed, he wants to show "how Kant's effort develops in constant relation to the insights of Rousseau" (60). Thus Kant's reflections on the highest good continue lines of thought first opened up by Rousseau. They do not introduce anything radically new, but they represent a further development of insights that can be traced back to Kant's dialogue with Rousseau. Therefore, Kant's doctrine of the "primacy of the practical" in Kant's mature philosophy is also ultimately Rousseauian.

It appears to me that Velkley's attempt to link Kant's "revolution" in moral philosophy so closely to Rousseau is mistaken, or – at the very least – is exaggerating the historical and philosophical importance of Rousseau for Kant. Did Rousseau really occasion the decisive turn of Kant towards his mature philosophy? To be sure, Rousseau *was* important to Kant, but it is questionable whether he was as important as Velkley makes him out to be. We know that the only picture Kant

had on the walls of his study was that of Rousseau, we know that Kant read Rousseau most carefully around 1765, and we know that Kant greatly appreciated Rousseau's works and that they must have had a significant effect on his thinking. However, the question remains: Was Rousseau as important to Kant's *moral* philosophy as Velkley argues? Velkley is very persuasive in presenting and discussing Kant's positive statements about Rousseau, and he makes as strong a case as can be made. However, I am not sure that his case is ultimately strong enough. While it would clearly be impossible to do justice to Velkley's arguments in this context, it is perhaps possible to register some relevant caveats here.

I think it is in the end unlikely that there was a "Rousseauian turn" of the kind described by Velkley for at least the following reasons: (i) In the *Critique of Pure Practical Reason* Kant lists "all previous material principles of morality." He accounts for Montaigne, Mandeville, Wolff, the Stoics, Crusius, and "other theological moralists," but he does not mention Rousseau. Indeed, Rousseau is mentioned neither in the *Foundations* nor in the second *Critique* (of the 22 references to Rousseau in works by Kant's published during his life time more than half are on aesthetic or anthropological concerns, only 2 can be found in works on moral philosophy, and they also have to do with observations concerning human nature). If Velkley were correct, would one not have to expect more? Why is there no substantial discussion of Rousseau in moral contexts? I think the reason for this is that Kant considered Rousseau's moral theory to be in all essential respects compatible with Hutcheson's moral sense theory. While he considered it important for the improvement of certain aspects of this theory, he did not view it as being a radically different theory. For this reason it is wrong to oppose Rousseau and the moral sense theories in the way in which Velkley does (49–51). Rousseau's "man of nature in society" and Hutcheson's "moral sense" were not only not incompatible notions for Kant, but I submit that he saw them as complementing one another. In any case, Kant counts only Wolffian, Stoic, and theological principles among the previous material principles of morality that are rational and objective (and thus the genuine predecessors of his own theory). Does this not suggest that Rousseau's influence could not have constituted a "revolution" or radical "turn" in Kant's thinking? (ii) That Kant's thinking did not undergo a desive turn in 1764–65 can also be supported by a letter to Herder in 1767, in which Kant pointed out that he was "not attached to anything," going on to say: "with a deep indifference towards my own opinions as well as those of others I often subvert the entire structure and consider it from several points of view in order to hit finally perhaps on the position from which I can hope to draw the system truthfully." Furthermore, he made a point to say that "since we have been separated, I have allowed in many parts room for other views. In directing my attention at discovering the true end and the limits of human abilities and inclinations, I believe I have finally succeeded to a large extent." Since Rousseau played a very large part in Kant's views while Herder was at Königsberg, and since "other views" became more important since then, it is at the very least questionable that Rousseau remained after 1765 as important as he was in 1764, or that his influence was as decisive as Velkley claims. (iii) The opposition of "nature" and "reason" that Velkley notices in 1764–65 is clearly not the radical opposition between "*human* nature" and "*pure* reason" that can be found in his works after since 1768. Indeed, it is clear that "*human* reason" was

still just one aspects of “human nature”. Kant was still a naturalist in morals, not a rationalist. Looking for “the firm marks of nature which human beings [*der Mensch*] can never move” (Ak XX, 46), he thought it was “the greatest concern of humanity [*des Menschen*] to know how he can fulfill his place in creation, and to understand correctly what it means to be a human being [*Mensch*]” (Ak XX, 41, see also p. 45). He clearly believed that Rousseau had discovered “the deeply concealed nature of man and the hidden law whose observation justifies Providence” (Ak XX, 58 f.). However, it must be emphasized that this was clearly an empirical and even anthropological question. In the Remarks Kant apparently still believed that a moral philosophy based on empirically discoverable “laws” was possible. In the *Foundations*, by contrast, Kant wanted to construct “a pure moral philosophy which is freed from everything which may be only empirical and thus belong to anthropology” (Ak IV, 388–389). Accordingly, I submit that there is a world of difference between these two enterprises, and that Kant’s mature moral philosophy was possible only after he made the radical logical distinction between the senses and reason that we encounter for the first time in 1770. So Kant could not have written any substantial part of the *Foundations* in 1765 – or so I would argue.

This does not mean, of course, that Rousseau is irrelevant to Kant’s moral philosophy. Nor does it prove that it is impossible that certain aspects of the Remarks remained important for Kant during the eighties. Most importantly, these historical caveats do not undermine Velkley’s central philosophical thesis that Kant’s entire system must be understood as being motivated by moral concerns having to do with the end of reason. Furthermore, while this work is perhaps not the final word on the development of Kant’s moral philosophy, it clearly is a most important contribution to the discussion of this issue. Velkley’s extremely well informed discussion of these issues should make his work indispensable to any serious philosophical scholar of Kant.

Manfred Kuehn, West Lafayette/Indiana

Jürg Freudiger: Kants Begründung der praktischen Philosophie (Berner Reihe philosophischer Schriften, Bd. 14), Bern/Stuttgart/Wien, Paul Haupt, 1993, 123 Seiten.

Es mag aufgrund des Titels überraschen, daß sich Freudigers Untersuchung primär mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* befaßt. Die folgenden Ausführungen zu Freudigers erster Hauptthese werden aber verdeutlichen, weshalb er diesem Werk von 1785 zentrale Bedeutung in Kants praktischer Philosophie beimißt. Sein Buch liefert darüber hinaus vorbildlich klare Analysen dreier spezifisch auf die *Grundlegung* bezogener Interpretationsprobleme: (1) Wie kann der in Kants Text nicht ausdrücklich ausgewiesene „erste Satz“ rekonstruiert werden? (2) Worin unterscheiden sich die logischen Strukturen hypothetischer und kategorischer Imperative? (3) Worum handelt es sich beim vermeintlichen Zirkel im dritten Abschnitt der *Grundlegung* und was betrachtet Kant als dessen Auflösung? Auf diese Punkte kann hier allerdings nicht weiter eingegangen werden. Ich beschränke mich im zweiten Teil stattdessen auf Freudigers andere Hauptthese, die den semantischen Status des Sittengesetzes betrifft.

Welche Rolle kommt der *Grundlegung* in Kants Gesamtwerk zu? Sie ist, so lautet Freudigers erste Hauptthese, Teil des kritischen Geschäfts, hat also in der praktischen Philosophie Kants die gleiche Funktion wie die *Kritik der reinen Vernunft* in dessen theoretischer Philosophie. Freudiger belegt diese These, indem er zum einen den methodologischen (d. h. metaethischen) Charakter der *Grundlegung* herausstreicht und zum anderen durch einen Vergleich von Textstellen zeigt, daß sie sich zu der zwölf Jahre später erschienenen *Metaphysik der Sitten* gleich verhält wie die *Kritik der reinen Vernunft* zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*. Folglich muß es Kant in der *Grundlegung* darum gehen, oberste Prinzipien und Grundsätze a priori aufzustellen, die dann in der *Metaphysik der Sitten* zur Anwendung kommen können. Als kritisches Fundament der Ethik hat jene insbesondere nachzuweisen, „wie [...] ein kategorischer Imperativ möglich“ ist (*Grundlegung*, 453), d. h. wie der Geltungsanspruch des Sittengesetzes transzendentalphilosophisch begründet werden kann.

Wenn die *Grundlegung* Teil des kritischen Geschäfts ist, bedarf ihr Verhältnis zur *Kritik der praktischen Vernunft* natürlich besonderer Erörterung: Es ist namentlich zu erklären, weshalb Kant nach der *Grundlegung* überhaupt noch eine Schrift mit dem Titel „Kritik der praktischen Vernunft“ veröffentlicht hat und worin sich die beiden Werke unterscheiden. (Freudiger geht diesen Fragen auf den S. 39–43 im einzelnen nach.) Überdies haben viele Interpreten die These vertreten, daß diese einen Neuanfang in Kants praktischer Philosophie darstelle und inhaltlich nicht mit jener in Einklang zu bringen sei. Sie belegen ihre Auffassung unter anderem mit dem Hinweis, Kant habe in der zweiten *Kritik* das Hauptergebnis der *Grundlegung*, nämlich die Deduktion (Begründung) des kategorischen Imperativs, als unmöglich zurückgewiesen. Denn während er in dieser behaupte, eine Deduktion vorgelegt zu haben, betone er in jener, eine derartige Rechtfertigung sei prinzipiell nicht zu erbringen. Dagegen macht Freudiger geltend, daß die zweite *Kritik* nicht nur mit der *Grundlegung* verträglich ist, sondern sogar auf deren Resultaten aufbaut. Sein Hauptargument beruht dabei auf einer von McCarthy herrührenden, von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 167) angedeuteten Unterscheidung zwischen daß- und wie-Deduktionen: Erstere zeigen lediglich, daß ein Gegenstand oder Prinzip möglich ist, letztere hingegen, wie ein Gegenstand oder Prinzip gerechtfertigt werden kann. Bei der Letztbegründung der Mathematik, wie sie Kant in der ersten *Kritik* anstrebt, erübrigt sich eine daß-Deduktion, weil die Existenz mathematischer Erkenntnisse außer Zweifel steht. Im Falle der praktischen Philosophie muß die „objektive Realität“ des Sittengesetzes indes noch bewiesen werden. Genau dies unternimmt Kant aber gemäß Freudiger in der *Grundlegung*. Wenn Kant also später (*Kr. d. p. V.*, 3) die Möglichkeit einer Deduktion des Sittengesetzes – d. h. der Beantwortbarkeit der Frage „Wie kann reine Vernunft praktisch sein?“ – bestreitet, steht das nicht im Widerspruch zu seinen früheren Ausführungen. Die *Grundlegung*, so folgert Freudiger, erweist sich somit als Kurzfassung der *Kritik der praktischen Vernunft*.

Aus dem kritischen Charakter der Schrift läßt sich darüber hinaus folgern, daß es sich bei der langen Textpassage im zweiten Abschnitt (*Grundlegung*, 421–437) lediglich um einen Einschub handelt, der für die eigentliche (kritische) Argumentation des Werks keine Rolle spielt. Kant erörtert darin Fragen der praktischen Anwendung des kategorischen Imperativs als eines Kriteriums für moralische Hand-

lungen, begibt sich also im Grunde genommen bereits auf das der *Metaphysik der Sitten* vorbehaltene Feld. Der Einschub verkörpert mit anderen Worten das, was Kant in der Vorrede (*Grundlegung*, 392) als *synthetischen* (d. h. hier: anwendungsorientierten) Weg vom obersten Prinzip „zurück [...] zur gemeinen Erkenntnis“ bezeichnet. Weshalb Kant diesen synthetischen Teil allerdings mitten in den zweiten, dem analytischen Übergang von der populären Moralphilosophie zum obersten Prinzip gewidmeten Abschnitt hineingestellt hat, vermag auch Freudiger nicht zu erklären. Von der problematischen Stellung des Einschubs einmal abgesehen, darf Kants eigene Einschätzung, wonach die ersten beiden Abschnitte der *Grundlegung* im Gegensatz zum dritten analytisch sind (*Grundlegung*, 445), aber als zutreffend gelten: Der dritte Abschnitt ist synthetisch, weil in ihm das Sittengesetz in kritischer Weise begründet wird, während den beiden vorangehenden Abschnitten die Aufgabe zufällt, die im Alltagsverständnis bzw. in der populären Moralphilosophie stillschweigend vorausgesetzten Annahmen und implizit erhobenen Geltungsansprüche auf analytischem Weg (d. h. durch Begriffszergliederung) aufzudecken. (Darin liegt gerade der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Mathematik: Letztere enthält nur explizite Annahmen und bedarf darum keiner analytischen Behandlung.)

Freudigers zweite Hauptthese lautet: Das Sittengesetz ist ein deskriptiver Satz. Er begründet sie durch eine detaillierte Interpretation der folgenden Stelle:

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze [...] zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig [...]. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, [...] so sind die Handlungen [...] subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist *Nötigung* (*Grundlegung*, 412 f.).

Offensichtlich fallen (a) vernünftig zu sein, (b) nach der Vorstellung der (sittlichen) Gesetze zu handeln und (c) einen Willen zu haben zusammen. Das heißt jedoch nicht, daß der Wille jedes vernünftigen Wesens restlos mit der (praktischen) Vernunft zusammenfällt. Vielmehr ist der Wille gewisser vernünftiger Wesen, der Menschen nämlich, auch von (empirischen) Triebfedern abhängig. Folglich muß – wie Freudiger dies in seiner Analyse tut – hier zwischen einem *empirischen* und einem *reinen* Willen unterschieden werden. Während nun letzterer von sich aus stets im Einklang mit dem Sittengesetz handelt, wird ersterer durch das Sittengesetz selbst dazu genötigt. Für den empirischen Willen nimmt das Sittengesetz mit anderen Worten die Form eines Gebotes, eines präskriptiven Satzes an: des kategorischen Imperativs. Weil, so argumentiert Freudiger weiter, ein reiner Wille nicht zu vollkommen vernünftigen Handlungen gezwungen werden müsse, sei für ihn das Sittengesetz indessen nicht präskriptiv. Es *beschreibe* – in Analogie zu einem Naturgesetz – vielmehr die Handlungen empirisch nicht affizierter Vernunftwesen. Dementsprechend schlägt er auch vor, terminologisch zwischen dem (deskriptiven) Sittengesetz und dem (präskriptiven) kategorischen Imperativ klar zu unterscheiden.

Nun ist in der Tat klar, daß die Handlungen eines reinen, d. h. durch Vernunft „unausweichlich bestimmten“ Willen *ausnahmslos gesetzesgemäß*, also „subjektiv notwendig“ sind und zudem *zwanglos* erfolgen. Dies berechtigt uns meines Erachtens

jedoch nicht, das Sittengesetz als deskriptiv zu bezeichnen. Zwar wird auch ein mechanischer Naturvorgang wie beispielsweise der Fall eines Steins immer den Newtonschen Gesetzen entsprechen, doch wird in diesem Zusammenhang niemand behaupten wollen, der Fall des Steins sei durch dessen *Vorstellung* der Newtonschen Gesetze bestimmt. Offensichtlich stehen Sittengesetz und Handlung einerseits und Naturgesetz und Naturvorgang andererseits in einem unterschiedlichen Verhältnis zueinander: Letztere hängen unmittelbar, erstere hingegen nur mittelbar voneinander ab. Die Mittelbarkeit zeigt sich eben darin, daß „zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird“. So muß die Vernunft das Sittengesetz als *ihr eigenes* Gesetz (Autonomie des Willens) erkannt und die Ableitung des betreffenden Handlungsschemas vollzogen haben, bevor der Wille als „Vermögen zu wählen“ zum Zuge kommen kann. Falls das Sittengesetz jedoch deskriptiven Charakter hätte, bliebe für das handelnde Vernunftwesen unverständlich, was das Sittengesetz überhaupt mit den beabsichtigten Handlungen zu tun hat. Damit ein Vernunftwesen handeln kann, bedarf es mit anderen Worten nicht einfach der Vorstellung *irgendwelcher* Gesetze. Die Gesetze müssen vielmehr als *handlungsrelevant* erkennbar sein. Und das Sittengesetz läßt sich gerade deshalb als handlungsrelevant erkennen, weil es *präskriptiver* Natur ist. Das bedeutet allerdings nicht, daß ein reiner Wille zu gesetzeskonformen Handlungen gezwungen würde – denn es gibt für ihn keinen Grund, anders zu handeln. Folglich entsteht aus der Sicht eines reinen Willens zwischen den Anforderungen des Sittengesetzes und den Resultaten vernünftiger Überlegungen auch nie eine Spannung, die von ihm als Nötigung empfunden werden könnte.

Alex Burri, Bern

Rudolf Langthaler: Kants Ethik als „System der Zwecke“. Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie“ und Ethiktheologie, Kant-Studien – Ergänzungshefte, Band 125, Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1991, 428 Seiten.

Vergangenheit und Gegenwart sind – so die einleitende Diagnose Langthalers – in ihrer Auseinandersetzung mit Kants Ethik gleichermaßen einseitig an den sogenannten „Grundlegungsschriften“ orientiert. Im Gegensatz dazu widmet sich die vorliegende Arbeit „der von Kant im engeren Sinne so genannten Ethik“ (IX). Im Zentrum dieser als „System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft“ (IX) verstandenen Ethik steht der systematische Zusammenhang, durch den sich einschlägige Lehrstücke der späten Schriften Kants, „näherhin die Methodenlehre der Kritik der Urteilskraft, grundlegende Motive der Religionsschrift und des zweiten Teils der Kritik der praktischen Vernunft sowie [...] die Tugendlehre der Metaphysik der Sitten“ (X) als untrennbar miteinander verbunden erweisen. Der Autor entwickelt diesen systematischen Zusammenhang mit belesener Akribie, welche in den entsprechenden Werken Kants alle Parallelstellen vergleicht und den eigenen Standpunkt in Abgrenzung von ausgewählten Positionen aus der neueren Kantliteratur präzisiert.

Langthalers erkenntnisleitendes Interesse ist dabei die schon im Titel programmatisch angedeutete Neubestimmung des religionsphilosophischen Ertrages der

Ethik Kants. Die Aufsuchung der „in Kants Werk angelegten, bisher noch weniger beachteten Aspekte und Motive einer modifizierten [...] Idee einer ‚moralischen Teleologie‘ und ‚Ethikotheologie‘“ bildet die Grundlage für den Versuch, „den doch allzu engen Rahmen des kantischen religionsphilosophischen Programms auszudehnen und zugleich damit auch die Verbindung der kantischen Ethik mit den grundlegenden religionsphilosophischen Themen noch einmal enger zu knüpfen“ (X/XI).

Systematischer Ausgangspunkt der Überlegungen ist Kants Bestimmung des Menschen als „Zweck an sich selbst“. Langthaler zeigt, daß es nicht ausreicht, die in dieser Formel angesprochene spezifische Weltstellung des Menschen bloß auf die „Kulturfähigkeit“ im Sinne der „Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt“ (3) zu gründen. In einem solchen Rekurs droht die Reduktion des Menschen auf das „kluge Tier“, „dessen ganzes verständiges Sinnen und Trachten ausschließlich in den Dienst der Bewältigung und Beförderung seiner wie auch immer sublimierten ‚Daseinsinteressen‘ gestellt ist“ (11), auf der Ebene der Willkürfreiheit in utilitaristisch-eudaimonistischer Perspektive also auf Selbst- und Arterhaltung beschränkt bleiben würde und die Ansprüche qualifizierter Freiheit außer sich hätte.

An den Begründungsproblemen einer Reihe von Lehrstücken der Kantischen Ethik wird in weiterer Folge ein von Kant nicht in ausreichender Weise reflektierter Wechsel von Verstandes- und Vernunftperspektive resp. die Notwendigkeit, die Verstandesperspektive, wie sie Kants Argumentation in geschichts- bzw. kulturphilosophischem Zusammenhang bestimmt, auf eine Vernunftperspektive hin zu übersteigen, herausgearbeitet. Der in bloß verständiger Perspektive zur Sprache gebrachte „Zweck an sich selbst“ erweist sich dabei als wenig tragbares Fundament einer Moralphilosophie und Ethik, ja selbst der „wahrhafte praktische Vernunftbegriff des Rechtes [... vermag] erst unter der notwendigen Voraussetzung eines Perspektivenwechsels in Sicht zu kommen“ (14).

Auseinanderhalten und Aufeinanderbeziehen der im Verhältnis der Komplementarität sich ergänzenden Perspektiven bilden den methodischen Leitfaden der differenzierenden Analyse jener Momente, die im ersten Teil des Buches Langthalers Thesen zu den Themen moralische Teleologie und Ethikotheologie vorbereiten. Unter anderem geht es hierbei um die Charakterisierung und Bestimmung der Begriffe „Reich der Zwecke“, „höchstes Gut“, „Person – Persönlichkeit“ und „Autonomie“ vom Ganzen der Kantischen Ethik her. Ohne hier die diffizile Argumentation im einzelnen nachzeichnen zu können, wird solcherart das „Reich der Zwecke“ als „Reich des Rechts“ bestimmbar und damit vom „Reich der Tugend“, dem „ethischen gemeinen Wesen“, auf das es als „Voraussetzung und Ermöglichungsgrund“ bezogen ist, abgrenzbar (35).

Ohne Rücksicht auf die notwendigen Differenzierungen freiheitlicher Selbstbestimmung, wie sie Kant in der Idee einer „Rangordnung der Zwecke“ formuliert, gibt im Gegensatz dazu die angezogene Kantliteratur in der Nichtbeachtung der späten Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* und der Ausblendung der im Zusammenhang damit stehenden Themenbereiche und Probleme Beispiele für in der Regel zu weite Charakterisierungen des Reichs der Zwecke (47 ff.) und reduktionistische Bestimmungen des Kantischen Autonomiebegriffs im Sinne von „Autarkie“ und „Autokratie“ (95 ff.).

Die perspektivische Zugangsweise zu Kants Texten macht darüber hinaus aber auch die Notwendigkeit einer Reihe kritischer Unterscheidungen sichtbar, so etwa

die Abhebung des „Naturzwecks“ des Menschengeschlechts“ vom „moralischen Zweck des Daseins“ oder die Differenz von „letztem Zweck der Natur“ vom „Endzweck der Schöpfung“ (69 ff.). – Der solcherart freiwerdende Blick auf Einheit und Gesamtzusammenhang der Kantischen Ethik läßt zudem eine Reihe von kritischen Einwänden (Rechtsförmigkeit, Rigorismus, Formalismus u. a. m. betreffend) gegenstandslos werden.

Überlegungen zum Problem einer Interpersonalitätstheorie, die im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit entsprechenden Arbeiten von J. Heinrichs entfaltet wird, beschließen den ersten Teil der Arbeit. Kants Begriff der positiven Freiheit (Autonomie) und sein ins Praktische erweitertes „Idealismus-Argument“ sind Grundlage für die Herausarbeitung eines gegenseitigen Voraussetzungsverhältnisses, das Moralität ebenso als „notwendige Bedingung von ‚Ichheit‘, ‚Selbständigkeit‘ oder ‚Individualität‘“ (129), wie das personale Gegenüber den kategorischen Sollensanspruch eröffnend, d. h. als Voraussetzung der Entfaltung des praktischen Selbstbewußtseins begreifbar macht (vgl. 130) und darin Fichtes Explikation der Themen „Anerkennung“ und „Sozialität“ im Sinne der Frage nach der Möglichkeit einer qualifizierten praktischen Ich-Identität als bei Kant motivlich vorweggenommen resp. grundgelegt verstehen läßt.

Der zweite Teil nimmt seinen Ausgang von der sogenannten „Menschheitsformel“ des kategorischen Imperativs. Im Anschluß an die These, daß die Mittel-Zweck-Formel als die reifste Formulierung des kategorischen Imperativs „erst im Lichte des durch die Tugendpflicht formulierbaren ‚Zwecks, der zugleich Pflicht ist‘, ihren wahren (d. i. ‚erfüllenden‘) Sinn erkennen läßt“ (162), geht es Langthaler um Erörterung und Begründung des Begriffs eines „Zwecks, den wir haben sollen“, sowie die Herausarbeitung des Begründungszusammenhanges, der zwischen der inhaltlichen Bestimmung eines solchen „unbedingten Zwecks“, dem „Unbedingtheitsanspruch des kategorischen Imperativs“, der „Auszeichnung des Menschen als ‚Zweck an sich selbst‘“ und des „Endzwecks der Schöpfung“ sichtbar wird (vgl. 184). – In seiner maßgeblichen Bedeutung für Kants Ethik insgesamt steht der für die späte Tugendlehre Kants zentrale Begriff eines Zwecks, den wir haben sollen, nicht im Widerspruch zu den Grundlegungsschriften, sondern wird als deren notwendige Ergänzung begreifbar.

Kants Lehrstück der Autonomie als oberstes Prinzip der Sittlichkeit bedarf der Ergänzung durch das oberste Prinzip der Tugendlehre, erst in der Einheit von „eigener Vollkommenheit“ und „fremder Glückseligkeit“ in der Bestimmung der Tugendpflicht ist die Gesetzesformel des kategorischen Imperativs als wesentliches Moment „so ‚aufgehoben‘, daß es in Überwindung jedes bloß reflexiv-negativen Selbstbezuges in ihrer praktischen Intentionalität auf die Freiheit Anderer bezogen ist und darin ihren notwendigen und angemessenen Inhalt (als ‚materiales Moment‘) gefunden hat“ (198). Nur ein solcher, in einem qualitativen Sinn so zu nennender „Zweck der Freiheit“ vermag für die sittliche Praxis konstitutive Bedeutung zu erlangen, nur von einem solchen „Endzweck“ aus wird auch die geforderte „Rangordnung der Zwecke“ bestimmbar (vgl. 180 f.).

Im Sinne dieser Aufeinanderbezogenheit beider Prinzipien, die um ihrer sittlichen Relevanz willen nicht voneinander abgetrennt werden dürfen, aber wird nicht nur die Prinzipienlehre des reinen Willens dadurch erweitert, daß von der Freiheit als dem spezifischen Vermögen der Zwecksetzung her „die Notwendigkeit objektiver

materialer Zwecke allgemein begründet“ wird (181), auch der Stellenwert der Beförderung fremder Glückseligkeit wird gegenüber sonst unterschiedlichen Bestimmungen durch den Bezug auf einen unbedingten Zweck moralisch qualifiziert und davor bewahrt, zum Gegenstand bloßer Zuneigung im Sinne eines relativen Zweckes zu werden (vgl. 202). „Fremde Glückseligkeit“ erweist sich als diejenige inhaltliche Bestimmung (die ‚Materie‘, der ‚Zweck‘), die dem ‚Unbedingten der Form der Gesetzmäßigkeit‘ ausschließlich zu genügen vermag – und zwar als Konkretisierung (genauerhin: als Versuch der ‚Schematisierung‘) des ‚unbedingten Zwecks‘, ‚sich den anderen Menschen überhaupt zum Zwecke zu machen‘ (203 f.). Auch diese Gedankengänge erhalten ihre Vertiefung vor der Folie beispielhafter Fehleinschätzungen der entsprechenden Themenbereiche in der neueren Kantliteratur.

In ihrer Konsequenz für die Frage nach der Entwicklung der Kantischen Ethik führt Langthalers Interpretation zur Einsicht, daß Kants *Metaphysik der Sitten* „in sachlicher Hinsicht wesentliche neue und weiterführende Momente“ enthält (268), so daß sie nicht bloß Explikation der von Kant in den Grundlegungsschriften vorgelegten moralphilosophischen Konzeption ist, sondern als „schwerwiegende Selbstkorrektur“ (269) derselben begriffen werden muß.

Auf der Grundlage der ersten beiden Teile bringt Langthaler im dritten Teil „Kants Postulatenlehre im Rahmen einer erweiterten und modifizierten Ethiko-theologie“ zur Sprache (279 ff.). Eine Sicht der Kantischen Ethik, in der in der Weise Langthalers die späte Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* systematisch zentral zur Geltung gebracht ist, sprengt in ihrer Konsequenz für die Postulatenlehre den dieser von Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* abgesteckten Rahmen. Auf der Grundlage der „revolutionierten Denkungsart“, wie sie die Ausführungen des ersten und zweiten Teils für Kants praktische Philosophie zur Sprache bringen, zielt Langthalers Interpretationsversuch demgemäß auf eine „Erweiterung und auch Radikalisierung der Motive der Postulatenlehre“ (185), für die die umfassende Idee des Endzwecks der Schöpfung besondere Bedeutung gewinnt. Seiner detailreichen Verschlingungen wegen ist es an dieser Stelle nicht möglich, diesen Weg, auf dem die Ethik mit innerer Konsequenz zur Religion führt – in seinem Aufweis weist sich Langthaler einmal mehr als sachkundiger Kenner des Kantischen Opus aus – mit der gebotenen Sorgfalt nachzuzeichnen, nur seinen Zielpunkt will ich abschließend markieren: In einer grundsätzlichen Besinnung werden die relevanten Motive der Postulatenlehre zuletzt in fundamentalphilosophischer Perspektive auf Natur und Freiheit als die beiden Türangeln der Philosophie bezogen. In dieser erweiterten und modifizierten Konzeption, die „im Ausgang von der Weltstellung des Menschen und dem Bedenken dessen, was ‚menschliches Individuum‘ heißt, in ganz bestimmter Akzentuierung das große traditionelle Thema ‚Substanz und Freiheit‘ formuliert und weiterführt“ (399), hält Kants Postulatenlehre weitgehend auch der Kritik Schellings stand, sofern sie motivlich ihren „wesentlichen Anliegen [...] geradezu bereitwillig“ entgegenkommt (350). „Die Thematik der ‚Einheit des Übersinnlichen‘ als dem ‚intelligiblen Substrat der Natur und demjenigen des Freiheitsbegriffes‘: dies erweist sich somit als das eigentlich zugrunde liegende Hauptthema (auch) der Kantischen Religionsphilosophie und erweist sich wohl als das Grundproblem der kantischen philosophischen Systematik überhaupt“ (404).

Langthalers gediegener Beitrag zur Kantforschung der Gegenwart erinnert uns nachdrücklich daran, daß Windelbands dictum nicht umkehrbar ist: über Kant

hinausgehen heißt nicht schon ihn verstehen: der Manier, im Genieschwung über ihn hinwegzugehen und dem Eklektizismus isolierte Teile seines Systems als Versatzstücke eigener philosophischer Bemühung zu verwenden, ist hier gleichermaßen die Notwendigkeit, Kants differenzierte Begrifflichkeit in ihrem systematischen Anspruch zu buchstabieren, entgegengehalten. – Den Ausführungen sind Personen- und Sachregister angeschlossen, der überladene Anmerkungsteil fördert die Exposition des Gedankens nicht immer in dem Maße, in dem er die Lektüre behindert.

Werner Woschnak, Wien

Giuseppe Riconda/Giovanni Ferretti/Andrea Poma (Hg.): *Giudizio e Interpretazione in Kant*, Università degli Studi di Macerata, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Bd. 63, Marietti, Genova 1992, 227 Seiten.

Der Band besteht aus einer Sammlung von Referaten, die an einer Tagung (Macerata, 3. – 5. Oktober 1990) anlässlich des 200. Jahrestags der *Kritik der Urteilskraft* gehalten wurden, und erweist insofern einen durchaus qualifizierenden Ansatz, als zum Leitfaden der Diskussion die Problematik der Interpretation gewählt wurde. Dies ist in der Tat eine sehr fruchtbare Entscheidung, weil dadurch nicht nur die ästhetischen, sondern auch die logischen Hintergründe der *Kritik der Urteilskraft* sichtbar werden. Ohne Übertreibung kann man davon ausgehen, daß auch Kants dritte *Kritik* in den Bereich der Wirkungsgeschichte des Buches *Peri hermeneias* gehört (zu dieser Tradition vgl. *The Tradition of Aristotle's De Interpretatione in the Latin Middle Ages. Proceedings of the Tenth European Symposium on Medieval Logic and Semantics – Nijmegen, June 22 – 26 1992*, im Druck). So war z. B. die Einteilung nach den Gesichtspunkten der *topiké* und *kritiké* in der Logik der Aufklärung weiterhin wirksam, wie Kants berühmte Anspielung auf die Stelle des Urteils als zweiter Teil der Logik von Pierre de la Ramée („*secunda Petri*“) in *Kr. d. r. V.* B 173 Anm. und verschiedene Stellen aus Kants Logikkolleg (vgl. *Logik Philippi*, in: Ak XXIV, 337_{28–31}; *Logik Dohna-Wundlacken*, in: Ak XXIV, 796_{20–26}; *Reflexion* 1635, in: Ak XVI, 58_{13 f.}) belegen. Zu diesem Thema gehört selbstverständlich die von Gabriel Nuchelmans vorgelegte monumentale problemgeschichtliche Untersuchung über die Lehre vom Satz (in drei Bänden, der letzte Band mit dem Titel *Judgement and Proposition. From Descartes to Kant*, Amsterdam, Oxford und New York 1983 – in bezug auf Kant vgl. insbesondere S. 246 – 256).

Der Band beginnt mit einem ersten Teil über ‚Urteil und Wissenschaftstheorie‘. Dieser enthält einen Beitrag von Silvestro Marcucci über die wissenschaftstheoretische Aufgabe der Kantischen Teleologie, zum einen aufgrund der formalen Zweckmäßigkeit in bezug auf die Grundlagen von Mathematik und Physik, zum zweiten aufgrund der realen Zweckmäßigkeit in bezug auf die Darstellung der Ergebnisse von Biologie und palätiologischen Wissenschaften (*La dimensione scientifica ed epistemologica del giudizio teleologico in Kant*, 15 – 35) sowie einen umfangreichen Beitrag von Francesco Moiso über die Auswirkungen der *Kritik der Urteilskraft* in einigen Debatten der Biologie, Umwelt-, Sozial- und Kommunikationswissenschaft vom frühen 19. Jahrhundert bis heute (*Teleologia dopo Kant*, 37 – 94).

Die Beiträge des zweiten Teils befassen sich mit ‚Urteil und Begründung des Transzendentalen‘. Helmut Holzhey sieht in der Urteilskraft nicht nur den Ort der

transzendentalen Grundlegung einer objektiven Erkenntnis, sondern auch – und zwar wegen des Ausgangs vom realen Subjekt der kritischen Reflexion über sich selbst (z. B. in der Affektionstheorie, innerer Erfahrung, Selbstbeobachtung) – die Geburtsstätte des Philosophierens (*Urteilkraft. Erwägungen zum Verhältnis von Vernunftkritik und empirischer Psychologie*, 97 – 116). Reinhard Brandt interpretiert Kants ästhetisches Urteil (in Anspielung auf die Metapher der Kristalle im § 58 der *Kritik der Urteilkraft*) als Ausdruck der ursprünglichen Tätigkeit (z. B. als „Gefühl des freien Spiels der Vorstellungskräfte“, Ak V, 217) der Vernunft, die sich dann als „Gefühl des Lebens“ (S. 277), d. h. als das Ursprünglichste überhaupt in bezug auf alles Erkennen und Begehren erweist (*Die Schönheit der Kristalle. Überlegungen zu Kants Kritik der Urteilkraft*, 117 – 137).

Vorwiegend mit Themen aus dem *Opus postumum* setzen sich die Beiträge des dritten Teils über ‚Urteil und erdichtende Vernunft‘ auseinander. Vittorio Mathieu beschäftigt sich mit der ‚erdichtenden Vernunft‘, die „regulative Principien [aufstellt], die zugleich constitutiv sind“ (Ak XXII, 241); und da diese Prinzipien bis zur *omnimoda determinatio* reichen, gewährleisten sie eine ‚wirkliche‘ (keine bloß ‚subjektive‘) Interpretation der Natur (*Ragione inventiva e idee ermeneutiche nello ultimo Kant. Ovvero: il conflitto dei Dipartimenti*, 141 – 158). Gerd Held setzt diesen Gedankenstrang fort, indem er Beispiele einiger Interpretationen der Natur zusammenstellt: bei Kant durch die ‚erfindende Phantasie‘, bei Alexander von Humboldt durch die ‚denkende Betrachtung‘ und bei Jean Paul durch die ‚erdichtende Phantasie‘ (*Congetture sul gimnoto: circa il concetto di ‚Weltweisheit‘ di Alexander von Humboldt, Immanuel Kant e Jean Paul*, 159 – 182).

Im vierten Teil ist ein einziger Beitrag – von Aloysius Winter – enthalten, der sich mit jenen religiösen Implikationen des Kantschen Teleologiebegriffs mit besonderer Rücksicht auf die Gottesidee beschäftigt, die ja auch als Substrat sowohl aller unserer Vermögen als auch einer teleologischen Ordnung der Natur und der Moralität gedeutet werden muß (*Die Kritik der Urteilkraft vor dem Hintergrund der Kantschen Religionsphilosophie: Perspektive und Erträge*, 185 – 227).

Man kann Mathieu nur zustimmen, wenn er daran erinnert, daß bei Kant ‚Erdichtung‘ und ‚Interpretation‘ in einem und demselben Zusammenhang zu sehen sind, und daß die gesamte Philosophie als eine hermeneutische Tätigkeit verstanden werden kann. Genauer gesagt: als eine erfindende Interpretation der Wirklichkeit (157). Was die systematische Perspektive anbelangt, so beweist dieser Band, daß die Zuweisung der Kantischen Urteilkraft innerhalb der Traditionsgeschichte des Buches *Perihermeneias* eine sehr interessante Synthese zwischen den Dimensionen der Logik, der Psychologie, der Metaphysik und der praktischen Philosophie ans Licht treten läßt, die man erst jetzt als Gegenstand der Forschung zu erschließen beginnt.

Riccardo Pozzo, Milano/Trier

Hamilton, H. H. Beck: *The Elusive „I“ in the Novel*. Hippel, Sterne, Diderot, Kant. American University Studies, Series I. Germanic Languages and Literature, Vol. 46. Peter Lang, New York et al. 1987, 162 Seiten.

Als erweiterte und revidierte Fassung seiner Dissertationsschrift *Hippel and the Eighteenth-Century Novel* an der Cornell University N. Y. (Microfilm, 1980) kündigt

der Autor sein Buch an. Unglücklich gewählt ist der Titel, der entgegen dem präzisen aus der Dissertationsfassung den Leser irritieren muß und falsche Erwartungen weckt, wie schon John van Cleve bemerkte (Lessing Yearbook XXI, 1989, S. 245 f.). Daher fällt besonders auf, daß der Autor weder Ziel und Zweck seines Vorhabens ankündigt, noch über den Sinn der Textgliederung ein Wort verliert. So lesen sich die vier Kapitel eher als Aufsatzsammlung denn als Gesamtkomposition. Und als Aufsätze wurden drei Teile der Dissertation in den Jahren 1981 bis 1985 auch in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften publiziert, was Beck keineswegs verschweigt.

Das Eingangskapitel stellt kurz Theodor Gottlieb von Hippel (1741 – 1796), den anonym schreibenden Königsberger Schriftsteller und Freund Immanuel Kants vor, beschreibt die Handlung seines Romans *Lebensläufe nach aufsteigender Linie nebst Beylagen A, B, C* (4 Bde., Berlin 1778 – 1781) und informiert über die Rezeptionsgeschichte desselben als Sterniade. Das Kernstück der Arbeit (Kapitel 2 und 3) liegt in der Analyse der den Romanen Sternes, Diderots und Hippels zugrundeliegenden Theorien im aufgeklärten Europa und ist vor allem ein Beitrag zur Komparatistik. Becks These „that the eighteenth-century novel was in part an imitation of historical writing, an imitation which was then parodied, leading finally to a return to historical techniques, this time on a new level“ (S. 23), bestimmt den Gang der Argumentation. *The Life and Opinions of Tristram Shandy* (deutsch 1763 – 1767) von Laurence Sterne und die erotischen Erzählungen und moralischen Romane Denis Diderots werden als Parodien par excellence vermeintlich historischen Schreibens analysiert. Letztendlich, so versucht Beck zu zeigen, überwindet Hippel in seinem Roman die Parodie und kehrt zum historischen Erzähler zurück, aber auf einer höheren Ebene. Und damit unterscheide er sich auch wesentlich von Sterne, daß er nicht dessen allwissenden Erzähler nachahme, der mit dem Berichten seiner Reflexionen nicht mehr zum Erzählen der eigentlichen Geschichte vordringe, sondern eine Vielzahl von Erzählern zu Wort kommen lasse, deren Geschichten sich am Ende zu einem Ganzen vereinten. Durch die wahrhaft scheinenden Dokumente wie Tagebücher, Briefe etc. könnten die Lebensläufe auch als eine enzyklopädische Sammlung von Rohmaterial bezeichnet werden, so Beck. Zu den vorab publizierten Aufsätzen sind hier viele Neuerungen und Änderungen vorgenommen worden, während das 4. Kapitel und der zugehörige Anhang fast identisch sind mit dem Abdruck *Kant and the Novel. A Study of the Examination Scene in Hippel's 'Lebensläufe nach aufsteigender Linie'* (Kant-Studien 74, 1983, S. 271 – 301). Die von Gerhard Lehmann im Jahre 1961 erstmals herausgegebene Nachschrift zu Immanuel Kants Vorlesung über physische Enzyklopädie (Berlin) und die bei den Kantforschern unter dem Namen „Examensszene“ (vgl. Reichls Philosophischer Almanach 1924) bekannte Romanepisode bilden die Grundlage des Textvergleichs im Anhang von Becks Buch. Das vierte Kapitel beginnt mit der Darstellung der zeitgenössischen Diskussion um die philosophischen Reflexionen in den Lebensläufen. Die Verwandtschaft dieser mit Kantischen Ideen brachte insbesondere nach Hippels Tod (1796) das Gerücht auf, Kant selbst sei Verfasser des Romans. In seiner *Erklärung wegen der von Hippel'schen Autorschaft* (1797) begründete der Philosoph dieses Phänomen damit, daß Freund Hippel Nachschriften seiner Vorlesungen gesucht und in „seine launigten Schriften“ eingearbeitet habe.

Wie ist nun die Textübernahme zu beurteilen? Beck behauptet, Hippel stimme zwar meistens mit Kants Thesen überein und versuche dann im Roman u. a. durch

Bibelstellen den Text des Philosophen näher zu erläutern, aber er widerstreite ihm auch zuweilen. Die größte Unstimmigkeit sei nicht auf den Inhalt, sondern auf den Stil bezogen: Kant doziere Kunstphilosophie, während Hippel und er selbst den Naturphilosophen propagierten. Die für Hippel wichtigste inhaltliche Diskussion der Vorlesung sei die um inneren und äußeren Sinn sowie Irrtum und Wahrheit und damit zusammenhängend die Frage nach Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis.

Die durchaus interessante Argumentation im Buch ist hin und wieder wie hier durch einen oberflächlichen Umgang mit den Quellen beeinträchtigt: das Material ist gegeben, doch wird weder die Examensszene in den Kontext des Romans eingeordnet und damit als Teil eines Ganzen betrachtet, noch wird die Vorlesungsnachschrift als das, was sie ist, nämlich das Produkt eines studentischen Hörers von Kant oder gar die soundsovielste Kopie desselben problematisiert.

Unverständlich sind auch manche Argumentationsschwächen und offensichtliche Fehler, die Beck trotz durchweg guter Kenntnis der Sekundärliteratur unterlaufen: Schon Zeitgenossen haben den anonymen Autor der *Lebensläufe* als deutschen Sterne interpretiert. In einem Brief mit Datum vom 25. Januar 1779 berichtet Hippel an seinen Freund Scheffner über eine Rezension im Teutschen Merkur, die ihn zufriedener gestimmt hätte, „wenn der liebe Mann nur nicht alles durch die Schandische Brille [d. i. Tristram Shandy] gesehen hätte“ (Hippel's Sämmtliche Werke Bd. 14, Berlin 1839, S. 124). Mit Bezug auf diesen Brief zitiert Beck (S. 7 f.) aus einer Rezension im ‚Teutschen Merkur‘ vom Dezember 1779 folgendes: „Kurz, mündlich, in einem Zirkel von Freunden, die an einander gewohnt sind, mag die schnakische, halb abgerupfte, auf Stellen der Bibel und anderer Bücher anspielende Sprache und Ton den man eben sowohl für Ernst als Scherz annehmen kann, nicht nur allgemein verständlich seyn, sondern so gar gefallen; nicht aber in einem Buche, das für ein ganzes Publikum geschrieben wird.“ Abgesehen davon, daß die Passage wenig an Sterne erinnert, bleibt das Problem, daß der Brief elf Monate vor der Rezension datiert ist. Mit Verweis darauf, daß auch andere Briefe dieser Ausgabe falsch datiert worden seien, behauptet Beck, der Brief sei eben vom Januar 1780. Seit Paul Peterkens Dissertation *Gesellschaftliche und fiktionale Identität* 1983 (von Beck im Lessing Yearbook XVI, 1984, S. 300 ff. besprochen) ist bekannt, daß schon im Dezember 1778 im Teutschen Merkur der erste Band der *Lebensläufe* besprochen wurde. Dort heißt es in direkter Anspielung auf Sterne: „Der V. dieses Romans scheint uns ein wahrer Abkömmling Yoriks und ein leibhafter Vetter von Freund Asmus zu seyn. [...] Das Werk ist ganz im Tristramschen Geschmack, d. h. immer ist für die Unterhaltung des Lesers gesorgt, und alles der lebenden Conversation nahe gebracht. [...]“ (Teutscher Merkur 1778, Bd. 4, S. 91 f.).

Fazit: Das vorliegende Buch bietet trotz mancher Mängel im Einzelnen interessanten Diskussionsstoff, insbesondere für die sich allmählich entwickelnde Hippelforschung.

Anke Lindemann-Stark, Lahntal

Heinz W[alter] Cassirer: *Grace and Law: St. Paul, Kant, and the Hebrew Prophets*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1988, 176 Seiten.

Dieses Buch eines überzeugten Kantianers über die Paulinischen Briefe und die Bücher der Propheten des *Alten Testaments* kann als Unikum gelten, nicht zuletzt

deshalb, weil der Autor schließlich Paulus' Rechtfertigungslehre für plausibler hält als Kants Freiheitslehre. – Heinz Cassirer (1903–1979), das älteste Kind von Ernst Cassirer, zeichnete sich noch in Deutschland mit einer Arbeit über Aristoteles' *De Anima* (1932) aus, emigrierte im nächsten Jahr nach England und lehrte an der Glasgow University und später am Corpus Christi College, Oxford. Er schrieb zwei Kommentare über die dritte und die erste *Kritik* (1938 bzw. 1954). Kant bestätigte ihn auch in der Überzeugung vom ‚radikal Bösen in der menschlichen Natur‘. Später begann der noch religiös indifferente Cassirer das *Neue Testament* im griechischen Original zu lesen. Einen ‚turning point‘ erreichte seine philosophische Entwicklung, als er Paulus' Brief an die Römer las: ‚Ich lebte einst ohne das Gesetz; aber als das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig, ich dagegen starb und mußte erfahren, daß dieses Gebot, das zum Leben führen sollte, den Tod bringt‘ (Römer 7, 9–10). Damit war offenbar eine Kant diametral entgegengesetzte Position ausgesprochen, nämlich die These, daß das (Sitten)gesetz nicht zu Leben und Freiheit, sondern zum Tod führe. Das Studium der Propheten des Alten Bundes brachte Cassirer schließlich zum Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs: ‚I soon became convinced that nowhere except in the Old Testament, and especially in the prophets, was there to be found an account of the moral life which I could accept as essentially true‘ (x f.). Cassirer ließ sich taufen und schrieb 1959 das vorliegende Buch.

Dieser biographische Hintergrund, der vom Autor selbst mehrmals als wesentlich unterstrichen wird (vgl. xiii–xvi, 15–17, 44, 87 f., 167), ist nötig zum Verständnis des Werkes. Dieses ist in vier Kapitel und einen Anhang gegliedert. Das erste Kapitel (1–49) entfaltet, ausgehend von der oben zitierten Stelle (Römer 7, 9–10), Paulus' Anthropologie und Rechtfertigungslehre, das zweite Kapitel (50–86) ist eine allgemeine Einführung in die Ethik Kants ‚intended for use by the Laity‘, also für den philosophisch unbelasteten Leser, das dritte Kapitel (87–118) analysiert, was die Bücher der Propheten über die Sünde und die Erlösung von ihr aussagen, das vierte Kapitel (119–169) kehrt schließlich noch einmal zu Paulus zurück, indem es diesmal neben seiner ‚Doktrin‘ auch seine Persönlichkeit untersucht. Cassirer betont mehrmals den persönlichen Hintergrund seiner Lehre. So hebt er hervor, daß Paulus, als er noch die Christen verfolgte, zutiefst überzeugt war, seine moralische Pflicht zu erfüllen (vgl. 6; 4. Kapitel passim).

Cassirer sieht die fundamentale Gemeinsamkeit zwischen Paulus von Tarsus und Kant in ihrem Pessimismus bezüglich der menschlichen Natur (vgl. xv, 48, 73–77, 82). Kant hat das ‚Verdammungsurteil‘ des Apostels (vgl. Römer 3, 10–12) ausdrücklich bestätigt (vgl. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 39 Anm./Ak VI, 39 Anm.). Im übrigen aber überwiegen die Differenzen; die Auffassungen der beiden über Moralität seien ‚utterly irreconcilable with one another‘ (xvi, besonders 47 f.). Dies zeige sich vor allem in der Rolle des Gesetzes (Cassirer läßt dabei den Unterschied zwischen dem, was Kant und Paulus unter (Sitten)gesetz verstehen, beiseite). Für den Apostel habe das Gesetz nur die Wirkung, daß der Mensch seine eigene Unfähigkeit erfahre, es zu erfüllen. Erst durch die gläubige und vertrauensvolle Hingabe an Gott und Christus könne er zur wahren Freiheit finden und ein neuer Mensch werden; also nicht Selbsterlösung, sondern Erlösung durch Christus (vgl. 15, 25, 27). Kant hingegen glaube, dem Menschen sei es aus eigener Kraft möglich, das Sittengesetz zu befolgen und frei zu werden (vgl. xvi, 47). Denn für Kant gelte ‚Ought implies can‘ (16, vgl. 72 f.) und außerdem der Grundsatz, daß

nur Wirkungen der freien Willkür zugerechnet werden können: ‚Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen, oder gemacht haben‘ (*Religion* A 45/Ak VI, 44).

Cassirer skizziert gegen Ende seines Buches drei Positionen (vgl. 89, 119 f. und 169): jene der absoluten Freiheit Kants, jene der göttlichen Gnade bei den Propheten, schließlich Paulus' Auffassung, Gnade ermögliche Freiheit. Was Kant betrifft, so sei für ihn die Zulassung göttlicher Gnade ausgeschlossen, da damit der Mensch seiner Würde beraubt und zu einem ‚helpless tool at the mercy of a superior power‘ (83) gemacht werde. Genau dieses ‚Kantische‘ Argument führt Cassirer gegen die Propheten und ihre Lehre an. Denn dort bleiben die Menschen aufgrund absoluter Gnadenakte Gottes offenbar ohne ‚moral personality‘ übrig und die Bonität ihres Willens ist determiniert: ‚it is a goodness which has come into being through no effort of their own, a goodness which has been imposed upon them‘ (115 f.; vgl. 119). Die genannten Extrempositionen (absolute Freiheit oder absolute Gnade) würden im *Neuen Testament* und vor allem beim Hl. Paulus vermieden (vgl. 116 f., 120 f.).

Obwohl Cassirer Kant als ‚the most profound philosopher that ever lived‘ (xiii) bezeichnet, hält er seine Freiheitslehre für gescheitert (vgl. 72, 83). Die Möglichkeit moralischer Umkehr sei nur durch ein Wunder erklärbar. ‚It seems to me that a miracle must first have happened to enable one to accomplish certain things which the Jewish law ... or the Kantian moral law, requires of one‘ (17).

Cassirers Interpretation der Religionsschrift ist einseitig auf die Lehre vom radikal Bösen fixiert und ansonsten oberflächlich (vgl. 80), womit Cassirer die Chance entgeht, Kant gerechter zu werden. Für die Thematik wichtige Schriften Kants werden nicht einbezogen, so etwa *Das Ende aller Dinge*, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, die *Theodizeeschrift*, *Der Streit der Fakultäten*. Vor allem aber ist Cassirers mißverständliche Auffassung von Kants Begriffen der Autonomie (47) und Freiheit (‚Kant's insistence upon the unlimited freedom and power of the rational agent‘, 79) zu bemängeln. Cassirer scheint zu meinen, Kant gehe nicht vom Postulat, sondern von der *Tatsache* menschlicher Willensfreiheit aus. Außerdem wird unterstellt, Kant habe aus einer Überschätzung des Menschen heraus von vornherein göttliche Mithilfe ausgeschlossen: ‚Kant ... insists obstinately that man needs no helper and can win the battle for morality solely through relying upon his own power of reason‘ (169). Kants Schriften widersprechen dieser Interpretation. Die *Friedensschrift* hält den Glauben an eine Ergänzung unserer mangelnden Gerechtigkeit durch Gott für legitim (vgl. *Frieden* A 50 Anm./Ak VIII, 362). Für die *Religionsschrift* ist eine ‚übernatürliche Mitwirkung‘ nicht ausgeschlossen, wenn sie auch auf die ‚Verminderung der Hindernisse‘ und auf einen ‚positive[n] Beistand‘ (dessen sich der Mensch erst würdig machen muß) beschränkt wird (*Religion* A 45/Ak VI, 44). Damit wäre Kants vorgebliche Extremposition entschärft (jene des Paulus erscheint in Cassirers Interpretation viel gemäßiger, als sie offenbar ist; siehe etwa *Römer*, 14–24).

Die Alternative Kant (und Pelagius, Erasmus) oder Paulus (und Luther) ist so keineswegs aufgehoben; sie hat Reiner Wimmer in *Kants kritische Religionsphilosophie* (= Kantstudien-Ergänzungshefte, Bd. 124) unlängst erneut bestätigt (vgl. 157 f.). Zugleich plädiert Wimmer aber für eine mittlere Position, der sich auch der Rezensent anschließen möchte: der unfrei gewordene, böse Wille des Menschen

bedarf der göttlichen Gnade, „die ihn wieder in den ursprünglichen Zustand der Freiheit versetzt, in der er, weder gut noch böse, sich wieder neu entscheiden kann“ (158). Diese These von der Wiederherstellung der Freiheit wird sowohl göttlicher Gnade (wobei der Glaube daran selbst schon Zeichen der Befreiung ist) als auch menschlicher Freiheit gerecht.

Georg Cavallar, Wien

Vincent A. McCarthy: *Quest for a Philosophical Jesus. Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling*. Macon: Mercer University Press, 1986, 240 Seiten.

McCarthy bespricht in den zwei Teilen seiner Arbeit die Religionsphilosophien von Rousseau, Kant, Hegel und Schelling. Er sieht sie, wie er im ‚Vorwort‘ (ix – xv) ausführt, als Versuche, um zu einem philosophischen Verständnis von Christus zu kommen und außerdem als ‚an attempt to express a philosophy of Christianity‘ (ix). ‚Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling were committed to no lesser goal than the philosophical rehabilitation of Christianity and its Christ by finding the elusive philosophical formula for reconciling reason and revelation and then elaborating it in a philosophy of religion that would rearticulate the religion of Jesus in a positive light, as against the destructive momentum and dark shadows cast by Enlightenment religious thought‘ (xi – xii). Trotz ihrer Distanz zu dominanten Strömungen innerhalb der Aufklärung könnten die vier jedoch nicht als Apologeten gelten, da sie im Ergebnis zu wenig orthodox waren und außerdem an der Versöhnung zwischen Vernunft und Glauben ‚not for the sake of Christianity but for the sake of philosophy‘ arbeiteten (xii). Rousseau und Kant werden als Vertreter des späten Rationalismus bezeichnet, die der Religion ein moralisches Fundament geben; der erste Teil ist deshalb ‚The Jesus of Moral Reason‘ benannt. Der Christus dieser beiden Philosophen sei adäquater als ‚Chrestus‘, als ‚the morally ‚useful‘‘ denn als ‚Christus, the ‚anointed‘ of God‘‘ zu bezeichnen (xiv). Hegel und Schelling hingegen präsentieren einen ‚Jesus of Speculative Reason‘ (xi, xiv).

Der Autor beginnt sein zweites Kapitel über ‚Kant and the Jesus of Reason Alone‘ (55 – 106) mit einem Vergleich zwischen Rousseau und Kant; ihnen gemeinsam sei vor allem die mit Einschränkungen positive Bewertung von Religion und Christentum. Kant trenne fundamental von Rousseau, aber auch von der Aufklärung und Romantik die Lehre vom radikal Bösen, die den dramatischen Aufbau und Inhalt der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* präge und außerdem ‚a significant turn in Kant’s own thinking‘ darstelle (56 und 64; 67, 69 – 72, 74 – 76). Die Religionsschrift biete ‚the analysis of morality within the bounds of radical evil‘ (72). Wie das Buch *Genesis* könne uns Kant nicht erklären, *warum* die böse Maxime gewählt wurde; er kann nur feststellen, *daß* es geschah (75). Kant kombiniere die pessimistische Anthropologie des Pietismus mit der Hoffnung der Aufklärung auf moralischen Fortschritt (58). Das Christentum, dessen moralische Überlegenheit Kant – gegenüber Judentum und Islam und im Gegensatz zu Lessing und Rousseau – betone, stehe im Hintergrund der gesamten Religionsschrift und gebe ihr eine Einheit, die nie systematisch erläutert werde (69; vgl. 83, 89 – 91).

Kants Christologie wird recht kurz unter dem Titel ‚The Unnamed Christ as Personification of the Good Principle and of Moral Struggle‘ (78 – 83) abgehandelt. Die praktische Vernunft interpretiere neu das Johannesevangelium als Kampf zwischen Gut und Böse, ein Kampf, der für Kant symbolisch im Leben und Sterben des ungenannten Jesus ausgedrückt werde (78). McCarthy schildert, wie eben diese Vernunft christliche Dogmen, etwa jenes vom Sühneopfer Christi, ‚interpretiert und kontrolliert‘ (81; vgl. 92). Sühneopfer oder Gnade können immer nur Ergänzung, nie Ersatz für die eigene moralische Anstrengung sein (81 f.). Für Kant gelte das Motto: ‚I believe in order to understand and, more importantly, to act‘ (82).

Eine neue Entwicklung in Kants Denken stelle die Theorie des ethischen Gemeinwesens dar, das die soziale Dimension des Sittengesetzes bzw. von Moralität überhaupt betone (71). Kants Ekklesiologie zeige trotz aller Kritik wiederum seine Vorliebe für das Christentum. McCarthy bemängelt, daß sich aus dem Begriff eines ethischen Gemeinwesens keineswegs der einer Kirche, die sich auf Offenbarung beruft, ableiten lasse (85 f.). Das Judentum werde in unzulässiger Weise abgewertet, das Christentum hingegen bekomme einen Sonderstatus unter den (historischen) Glaubensarten, da nur in ihm die Anlage zu einer moralischen Religion enthalten sei (89 – 91). ‚Despite the indictment of Christian history, Kant has nonetheless defined a place for Christianity in relation to moral religion, and it is, in the final analysis, still a positive place‘ (89; vgl. 101).

Der Autor schließt mit ‚Assessing Kant’s Moral Philosophy of Religion‘ (95 – 106). Zunächst entkräftet er den bekannten Vorwurf, Kant reduziere Religion auf Moralität, mit dem Hinweis, die Anerkennung eines Hanges zum Bösen und die Hoffnung, vor Gott Wohlgefallen zu finden begründe die Eigenständigkeit des Religiösen (96). McCarthy sieht Kants Religionsphilosophie als mangelhaft an, weil in ihr das Thema religiöser Erfahrung ausgeblendet werde (69, 99 – 100, 104). Sie enthalte deshalb ‚the incomplete reflections of a great thinker on religion‘, habe aber gleichzeitig zu gelten als ‚the first systematic modern attempt to understand religion and particularly historical religion in a positive, sympathetic – while always critical – fashion‘ (69; 105 f.). Kant sei gründlicher, systematischer und diplomatischer als Rousseau, auch wenn man manchmal den Eindruck gewinne, die Philosophie zwingt der Theologie einen Diktatfrieden auf (103).

McCarthy sieht alle vier analysierten Religionsphilosophien als mangelhaft. ‚None is an unqualified success‘ (xv; vgl. 59). Er gesteht ihnen allen aber derart hohes Niveau zu, daß er meint, die zeitgenössische religionsphilosophische Diskussion sei oft nicht wesentlich über sie hinausgekommen, vielmehr gewinne man den Eindruck, es handle sich – frei nach Whitehead – um ‚a series of footnotes to the classic philosophies of religion that issued from the post-Enlightenment‘ (xv).

McCarthy hat eine überzeugende und authentische Interpretation vorgelegt. Begrüßenswert ist es, daß der Autor nicht über sein Ziel hinausschießt und im Überschwang die Religionsschrift zu einer ‚vierten Kritik‘ ernennt (64, 66). Fallweise bezieht er sich zu wenig auf die Primärtexte; auf S. 60 Anm. 13 sollte statt Collins die entsprechende Stelle bei Kant angeführt werden, nämlich *K. d. r. V.* A 741 – 743. Unzutreffend ist die These, Kant habe wenig Kenntnis der theologischen Literatur besessen (58 f., 68); Josef Bohatec (*Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“*. [1938]. Ndr. Hildesheim 1966, 19 – 32) hat einige Quellen ausfindig machen können. Druckfehler sind selten (S. 101 ‚Au-

klärer' muß heißen ‚Aufklärer‘, S. 225 ‚Judische‘ ‚Jüdische‘, ‚Verlag‘ ‚Verlag‘, ‚Weisbaden‘ ‚Wiesbaden‘, S. 228 ‚Bruck‘ ‚Bruch‘).

Die Studie ist mittlerweile leider schon etwas veraltet; z. B. hinsichtlich des Verhältnisses von Freiheit und Gnade, das von Wimmer und Mulholland ausführlicher und zufriedenstellender ausgeleuchtet wird (siehe Wimmer, Reiner, *Kants kritische Religionsphilosophie*. Kantstudien-Ergänzungshefte Bd. 124. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990 und Mulholland, Leslie A., ‚Freedom and Providence in Kant's Account of Religion: The Problem of Expiation‘, in: Rossi, Philip J., and Michale Wreen, Hrsg., *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Bloomington: Indiana University Press, 1991, 77 – 102).

Georg Cavallar, Wien